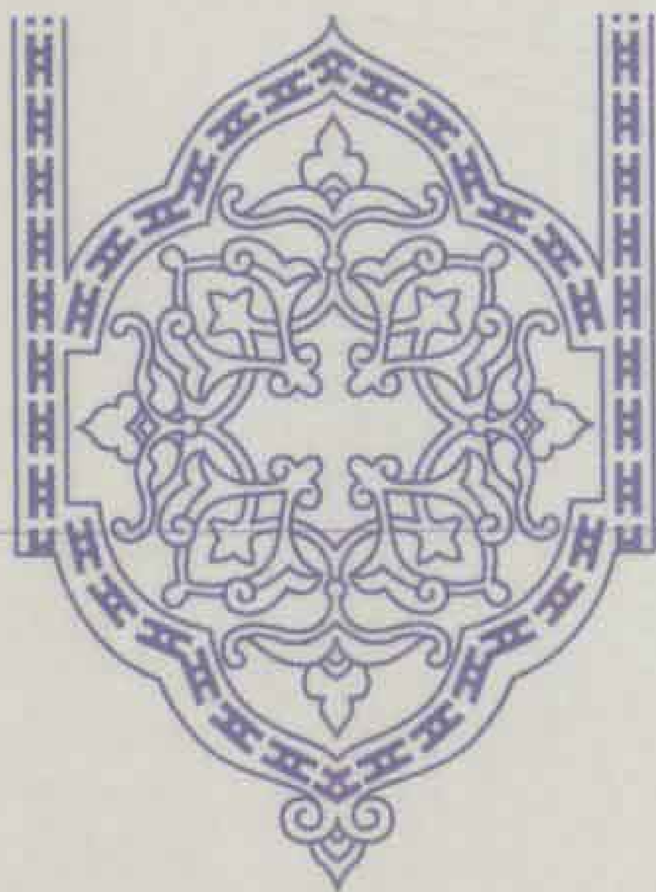


基督教文化译丛

William W.Klein Craig L.Blomberg Robert L.Hubbard,Jr.

基督教释经学

Introduction To Biblical Interpretation

[美] W.W.克莱恩 C.L.布鲁姆伯格 R.L.哈伯德 著 尹妙珍 等译

上海人民出版社





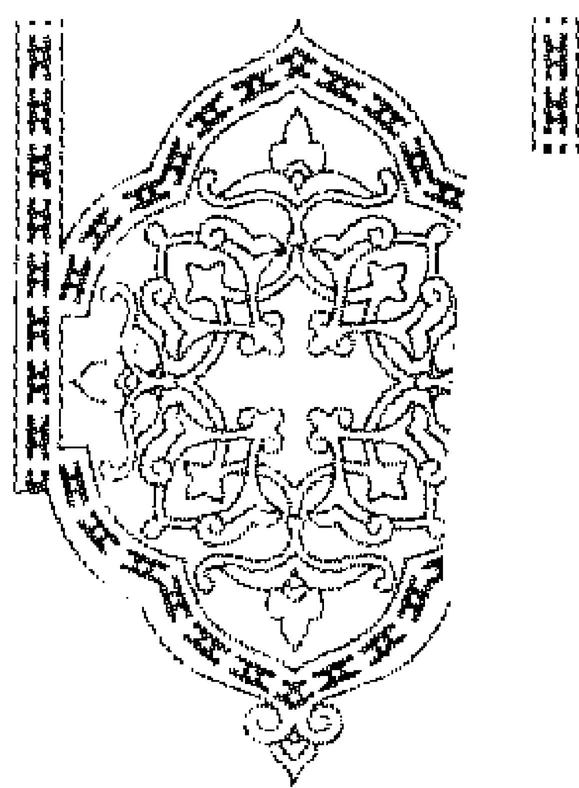
上架建议：宗教学

ISBN 978-7-208-10280-4



定价: 78.00元

易文网: www.ewen.cc



基督教文化译丛

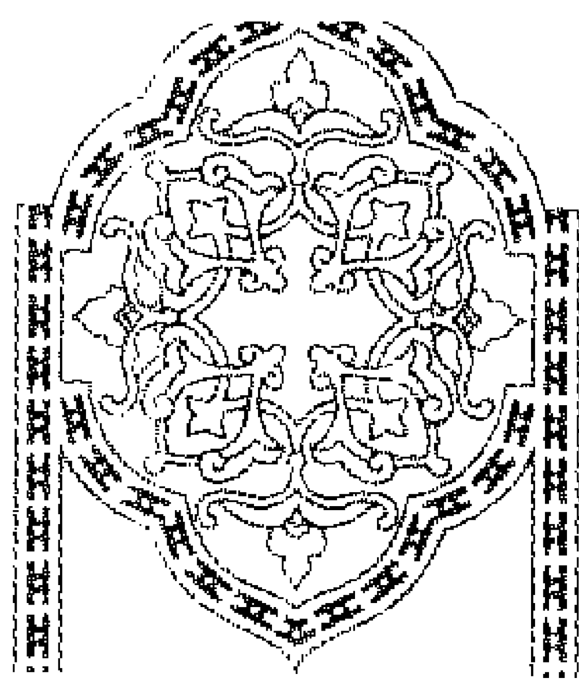
William W.Klein Craig L.Blomberg Robert L.Hubbard,Jr.

基督教释经学

Introduction To Biblical Interpretation

[美] W.W. 克莱恩 C.L.布鲁姆伯格 R.L.哈伯德 著 尹妙珍 等译

上海人民出版社



图书在版编目（CIP）数据

基督教释经学/（美）克莱恩（Klein，W. W.）等著；
尹妙珍等译．—上海：上海人民出版社，2011
（基督教文化译丛）
书名原文：Introduction to Biblical
Interpretation
ISBN 978－7－208－10280－4

Ⅰ．①基…　Ⅱ．①克…②尹…　Ⅲ．①圣经－研究
Ⅳ．①B971

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2011）第 196284 号

责任编辑　屠玮涓
特约编辑　金绮寅
封面设计　张志全

·基督教文化译丛·
基督教释经学
［美］W. W. 克莱恩　C. L. 布鲁姆伯格　R. L. 哈伯德 著
尹妙珍 等译
世纪出版集团
上海人民出版社出版
（200001　上海福建中路 193 号　www. ewen. cc）
世纪出版集团发行中心发行
常熟市新骅印刷有限公司印刷
开本 720×1000　1/16　印张 45.5　插页 4　字数 728,000
2011 年 10 月第 1 版　2011 年 10 月第 1 次印刷
ISBN 978－7－208－10280－4/B·900
定价 78.00 元

编　委　会

刘　平（复旦大学）

查常平（四川大学）

崇　明（华东师范大学）

章雪富（浙江大学）

孙　毅（中国人民大学）

黄剑波（中国人民大学）

游　斌（中央民族大学）

游冠辉（橡树文字工作室）

主　编

游冠辉　孙　毅

“基督教文化译丛”总序

基督教文化是人类文化的重要组成部分之一。基督教从创立至今已经有两千年的历史。在这两千年的历史中，基督教从它的发源地巴勒斯坦扩展到全世界各地，成为世界上信徒最多、影响最大的宗教。两千年来，基督教一直在塑造着人类的文明，影响着它传到之处的文化。在这个过程中，基督教经历了许许多多的文化碰撞和融合。

由于基督教文化在西方已成为主流文化，人们常常把基督教看作西方人的宗教。事实上，基督教发源于近东。基督教最初传入欧洲的时候，与希腊罗马文化格格不入，在文化上受到强烈的抵制。经过两个多世纪的相摩相荡，基督教才与希腊罗马文化逐渐融合，并最终进入西方文化的主流。如今，基督教已经成为西方文化重要的组成部分，渗透在西方文化的各个领域。从某种意义上可以说，不了解基督教，也就不能真正理解西方文化。然而，基督教并不仅仅属于西方。其实，基督教起初在亚洲和非洲就影响甚大，欧洲和北美只是后来才成为基督教发展的中心地区。20世纪以来，基督教在西方之外的许多地区正在日益产生重要的影响。到今天，基督教在非洲、拉丁美洲和亚洲的复兴，完全改变了基督教是西方宗教的图景，印证了基督教是关乎万邦万民的信仰。

基督教传入中国的时间可以追溯到唐朝。早在公元635年，聂斯脱利派传教士就把基督教带到了中国，当时称为景教。在元朝，基督教再次传入中国，当时称为也里可温教；明清时有天主教；19世纪初，新教开始传入中国。从基督教传入中国到现在，已有十几个世纪。在这十几个世纪中，基督教与中国文化产生了多次的碰撞，但始终没有真正进入中国主流学术文化界的视野。由于历史的原因，在20世纪相当长的一段时间里，基督教在中国常常被视为帝国主义侵华的工具或反科学、反理性的迷信而遭到抵制。改革开放以来，随着我国宗教政策的落实和国际文化交流的不断深入，尤其随着冷战结束后宗教在文化冲突与融合中所占地位的日益突出，人们对基督教的认识也发生了改变。从20世纪80

年代末开始,基督教在中国的思想文化界引起了越来越多人的关注。在过去近二十年中,许多大学成立了宗教系和基督教研究所。基督教研究日渐成为学术领域的一门显学。

在这种形势下,为了满足中国学人了解和研究基督教的需要,我们推出了这套"基督教文化译丛"。这套译丛旨在从学术的角度对基督教及其对文化的影响进行全面的介绍。基督教的中心信息是什么?基督教的典籍圣经是如何形成的?基督教的基本教义是什么?基督教在历史中经历了哪些发展阶段?基督教对人类文化产生过什么样的影响?基督教为什么能产生如此大的影响?这些问题不仅仅是基督教学者研究的问题,也是许多普通文化人关心的问题。这套译丛有两个侧重点:一方面,它将从基督教的典籍圣经、基督教的核心人物耶稣基督、基督教的历史、基督教的教义、基督教的神学思想等方面对基督教进行尽可能全面的介绍;另一方面,它将着力于体现基督教与文化的关系,其中包括基督教对哲学、文学、伦理学、艺术、教育、法律等方面的影响。我们力求选择各个领域中较有影响的学术著作,使它们能够较为深刻地体现基督教信仰的本质,较为全面地展现基督教文化的精髓。为了满足更多读者的需要,译丛尽可能选择具有较强可读性、能被一般受过教育的读者所理解的著作。

这套丛书2003—2005年间在北京大学出版社共出版了12种,受到不少读者的欢迎。如今,这套丛书已经断版。应读者的要求,我们决定重出"基督教文化译丛",在原来的基础上做一些书目的调整和补充。我们盼望,新版的"基督教文化译丛"能够给读者带来更大的帮助。

游冠辉　孙　毅

2011年3月于北京

目　录

导　言

基督徒差不多每天都要面对遵行神的话语的挑战。我们将如何深切体悟耶稣在许久以前对那以色列妇人所说的话:“还不如听神之道而遵守的人有福。”(路 11:28)雅各的话也不时萦绕在我们脑海中:“只是你们要行道,不要单单听道,自己欺哄自己。”(雅 1:22)诗人亦一再提醒我们:“你的话是我脚前的灯,是我路上的光。”(诗 119:105)我们相信,只要我们坚信和遵从神在圣经中的教导,我们与神的关系就得以进深,可以做更有属灵智慧的门徒,也能成为更蒙神使用的仆人。要是我们能让圣经的研读和实践变成生活中不可或缺的部分,我们就会更有成效——更像基督。我们面对的挑战,是要成为一个**凡事以圣经为依归**(biblical)的基督徒——认真学习神的话语,并且以谦卑和顺服的心遵行。

可是,我们应该如何学习圣经的内容?如何发掘其中的宝藏?我们要学习什么,又当怎样回应?我们能否知道,我们对信息的理解是准确无误的?本书撰写的目的,正是为了找出上述问题的答案,并且解开释经方面的某些疑团。

不可否认,面对卷帙浩繁的圣经,书中充斥着奇特的家谱、野蛮的行径、陌生的预言、古怪的书信,难免让人感到气馁。要是有“专家”把神的教导直截了当地制成精美而有系统的图表,岂非简单得多?可是,神自己所提供的,并不只是原则和实践的清单。我们又岂敢把圣经化繁为简到这地步?不论我们是多么希望神用另一种方式赐下启示,也要臣服于他照现在样子通过圣经赐给我们的智慧。我们深信,当我们明白圣经的性质以及神为了把其赐给我们而做的事情时,我们就晓得绝不能把它简化成为一纸清单,列明什么是我们要认同的信念、要采纳的态度、要追求的善行和要逃避的恶行。神按照他的智慧,把他认为对我们最好的启示赐给我们。我们的责任就是以忠心顺服的态度,去明白和回应神所传给我们的启示。我们必须根据圣经**本来的面目**来理解它!这正是本书想要协助读者达致之处。

不过,为了对圣经作出正确的解释,我们先要明白释经是什么。因此,我们

在本书**第一部分**中先给释经学(hermeneutics)下定义,而且说明审慎而合理的释经原则是极有必要的。今天若要理解如何释经,就必须先懂得欣赏前贤对圣经的信心。因此,我们探讨了历史上理解圣经的不同路径和方法。我们期望从他们身上学习,去芜存菁——采纳其有效而宝贵的经验,同时避免重蹈他们错误的覆辙。

近年来,某些圣经学者和解经家呼吁,对解释的焦点作出彻底的改变。在文学批评(例如结构主义)和社会科学(例如女性主义释经学)的研究中,都出现了好几种新颖的方法(某些是深奥难明的)。相信本书大部分读者都不会把这些释经方法照单全收,不过它们却对释经者提供了某些实在的帮助。此外,它们既在现实中存在,我们就必须为研经者提供其方法步骤和对其作用做些评估。

我们的属灵先贤所遗留下来最有价值的产业,就是圣经的正典。本书在圣经的形成上提供了洞见和观点。此外,我们也会探讨圣经翻译的现象,并且尝试引导读者穿越现存众多译本的迷宫。

在**第二部分**中,我们首先探讨释经者需要具备什么资格和前提,才能适当地处理释经的工作。一直以来,释经学都是着眼于阐明古代经文的含义。直至最近,才开始充分注目在那些寻求理解其意义者的身上——即释经者本身。释经者不是一张白纸或一块海绵,他们在整个解经过程中发挥着相当重要的作用。因此,除了资格和前提之外,我们还会研究"前理解"(preunderstanding)这个概念——即释经者在解经过程中附带的东西。在讨论释经者之后,我们会提出释经的目标这个问题——即我们寻求的是什么。我们的**目标**是要判断作者的原意、找出经文本身的意思,抑或是经文与现代释经者在互动之中所产生的意思?我们能说任何一段经文只拥有(或产生)一个可能的意思,还是我们应找出其中不同的意思或意思的不同层次?换言之,经文除了承载作者的原意外,是否也包括了圣灵所赋予的另一或不同的意思,有待日后的读者去发掘?这些都是根本的问题,而它们的答案对我们的任务影响深远,因为人生和永恒等问题,都是取决于对神的信息有正确的理解。

在**第三部分**中,我们着手确立基本而广受接纳的原则,去理解文学(包括散文和诗歌)是如何发挥作用的。圣经基本上是一部文学作品,我们也必须这样去理解它。我们综览在解释过程中涉及的文学、文化、社会和历史方面的不同课题。由于语言是按照既定的法则和原理运作的,释经者就必须明白这些法则,才

能正确地研读经文。这个目标不是要让问题变得复杂，而是为了取得更透彻的理解。在释经过程中，我们致力更大的清晰度和准确度。

第四部分向读者介绍在圣经中的各类文体，概览每类文体恰当的阅读方法，以便掌握所传递的意思。我们逐一描述各类文体——律法书(圣经的法律文献)、旧约的历史叙述、诗歌、预言、智慧文学、旧约天启文学、福音书、新约的历史叙述(使徒行传)、书信和启示录——而且指出释经者要怎样研读每类文体，才能完全明白当中的意思。

无疑，读者想要研读圣经，总有万千不同的理由。**第五部分**通过探讨圣经造就神子民的不同途径，让人可以汲取圣经的实际好处。无论他们是运用圣经来帮助别人(教导、讲道或辅导朋友)，还是追求个人在属灵上的激励，或纯粹是为了敬拜宇宙的真神，圣经自始以来就已经证明其本身的价值。此外，圣经也是教会神学的资料来源，让人明白神对生命的看法，以及他对其子民的旨意。

在本质上，圣经是神给属他的人的成文启示。它运用人的言语，记载神对他们的命令。因此，每一位研读圣经的人都要问一个重要问题：我们应该如何在日常生活中**活用**圣经？我们在**第五部分**中，就会思考个人实践的基本问题。这绝非一项简单的任务，因为圣经的信息跨越了不同的世代和文化。正因为圣经是数千年前在人类的文化和经验中临到世上，现代基督徒有时会不大清楚他们应按字面遵行神的命令到什么地步。对于如何将经文的原则应用在现今的生活中，他们感到困惑。当我们读到神对古代以色列人或公元 1 世纪基督徒的要求时，我们很难确定祂今天对我们是否仍然抱同样的期望。倘若保罗在公元 57 年吩咐哥林多教会的妇女要以合宜的头巾蒙头(林前 11:4—6, 13)，那么 21 世纪的妇女是否就可以对他的训示置之不理？为何我们坚持要依从耶稣给门徒的吩咐："这是我的身体，为你们舍的，你们也当**如此行**，为的是记念我"(路 22:19)？我们岂不该同样遵从祂另一个清楚的教导："……你们也当彼此洗脚。我给你们作了榜样，**叫你们**照着我向你们所作的**去作**"(约 13:14—15)？对于任何一个真诚渴望在生活中正确地实践圣经的基督徒来说，这都是极为重要的问题。

为了协助释经者(不管是初学或经验丰富的)，我们提供了一个附上注解的书目，说明不同著作的助益。正如木匠、秘书或外科医生都要有适当的工具来进行他们的工作，释经者也要有特定的工具。本书自始至终都强调，要以负责任的

方式来分辨经文的意思。那样的方式往往是要借助专家所积累的洞见和资料。在最后这部分中，我们会指出为何合适的工具书是必需的，我们也解释怎样运用它们，并且列出我们认为最能协助释经者的工具书。这个书目是一张实用的清单，好让研经者运用在释经中。至于本书所提出的释经方法，读者如想进一步了解更专门的细节或文献，可以参考相关的注释。

最后，我们要向那些采用本书作为教科书的老师表明：本书每一章的构思都是自成一个单元的。各章可以按照不同的次序阅读，因为每章都是独立的。这也意味着我们在讨论某些题目时，稍微会有重叠和重复。我们会经常提示读者，在哪里可以找到关于某些问题更详尽的讨论。

1.

释经学的必要性

正确地理解圣经，实在是一件艰巨而又经常令人困惑的工作。我们在进行这项工作时，要面对以下一些不易解决的张力：　3

- 圣经是神的话语，但它却以人间的形式降临到我们面前。神的命令显然是绝对的，但它却是在多变的历史背景中写成，让我们难以捉摸它们如何可以成为普遍的基准。
- 神的信息理当是清晰的，但圣经的很多章节却似乎含糊不清。
- 我们知道圣灵的角色之重要，但若要明白圣灵的启迪，肯定需要学术的研究。
- 圣经呈现了神期望我们聆听的信息，不过那信息却是在一个复杂的文学环境中传达出来的，其中包括了不同的体裁，而且跨越漫长的时空。
- 恰当的诠释要求释经者运用自身的自由，但那样的自由却会伴随着相当多偏见和误解的危机。那么，某个外在集体权威有其存在的作用吗?
- 对某些读者来说，圣经信息似乎基本上是客观的，可是，一方面我们的前设无疑会把某种程度的主观成分注入解释的过程中，而另一方面，后现代也会对客观性的基本概念表示怀疑。[1]

无疑，除了上述所列的问题之外，每个学习圣经的人还有各自的烦恼和困惑。我们怎样才可以确保自己能正确地理解圣经？答案在于，我们要采用一个深思熟虑的方法去解释圣经。这就是我们需要释经学的原因。

释经学（hermeneutics，在圣经研究以外或译“诠释学”）一词描述的是解释圣经含义的工作。这个字词源自希腊文动词 *herme-neuein*，意思是“阐明、解释或翻译”（explain / interpret / translate），而它的名词 *hermeneia* 意思是“解释”（interpretation）或“翻译”（translation）。路加运用这个动词，记载耶稣在以马忤斯的路上向两位门徒“讲解明白”经上论及他的话（路 24:27）。保罗在《哥林多前书》12:10 用它的名词，指“翻”方言的恩赐。因此，释经学实质上包含了解释或阐明。在诸如圣经研究或文学的领域中，它是指阐明某篇著作的意思的工作。释经学描述的是人们用以明了某事的意思，从而理解在沟通中传达信息（包括文字、语言或视图）的原则。　4

1.1 为何要有释经学?

然而,释经学与研读和理解圣经又有何关系? 千百年来,神的子民岂不是同样研读和理解圣经,而无需求助于释经学吗? 事实上,对于第二个反问,严格来说,答案是否定的。因为即使我们未必经常觉察得到,但我们理解事物若缺少一个有系统的取向或途径,根本不可能认识到什么。

试想一想我们的日常生活。我们在与人交谈或阅读报章时,是在不自觉的情况下,对于所听或所读心领神会。无论是观看电视节目、听一场讲座,或阅读一篇主题熟悉的文章,只要是我们的文化和语言,就可以根据直觉理解,无须刻意盘算要用什么方法去理解。尽管并不察觉,我们却是用某些方法,让我们正确地理解。就这样,日常的沟通能够"有效运作"。要是没有这样的一个系统,我们充其量只能碰巧或偶然明白所沟通的信息。

然而,阅读圣经是否一样? 我们可否只要翻开圣经阅读,就能准确地明白它的意思? 某些基督徒深信这是可能的。一位神学院教授提过,有一次在一个关于释经原则的研讨会上,一位学生的哭声打断了会议进程。教授担心自己在某方面冒犯了该学生,于是便询问出了什么问题。

那学生一面啜泣,一面回答说:"我哭,因为我替你感到难过!"教授大惑不解地追问:"为什么替我难过?"那学生回答说:"因为对你来说,理解圣经竟然是如此困难的。我只要去读,神就会向我显明其中的意思。"

虽然这种释经方式可以反映出当事人对神的信心可嘉,但对于圣灵的光照和圣经的清晰性,则显示了一种过分简化(而且有潜在危险)的理解。正如我们将会指出的,圣灵对于我们理解神的话语占有不可或缺的地位。圣灵让神的子民接受圣经信息的真理,使他们悔罪,让他们有能力持之以恒地活出那真理,但圣灵没有把圣经的信息告知我们。换言之,圣灵的帮助没有取代我们要按照语言沟通的原则去解释经文的需要。历代以来,若有人可以正确理解神的话语,那是因为他们采用了恰当的释经原则和方法。当然,那并不表示他们全都有"正式"的圣经研究训练。相反地,他们是优秀的读者——他们运用常识,拥有足够的背景去正确无误地阅读。所以,本书所致力的就在于阐明是什么造就一个"优

秀的读者”,并且提供原则,让圣经的读者能够恰当地阅读,避免误解。

在我们不熟悉的范围中——例如天体物理学的讲座或非常专门的法律文件——这些原则的需要较为明显,专业的术语、措辞和观念,都让我们觉得陌生,甚至是无法了解的。我们时常感到急需援手,才能明白其中的信息。我们怎能明白“反夸克”(antiquarks)、“弱人类原理”(weak anthropic principle)或“微中子”(neutrinos)? 谁能告诉我们如何分辨“人身保护令”(habeas corpus)与“犯罪事实”(corpus delicti)? 我们不可能直接从字面上判断它们的意思,也不可能随便问身边某个人,便能得到答案。我们要有一本专业的字典,或是在听天体物理学讲座之前先选修一门物理课,在研读法律文件之前先向律师请教。

有时,即使是最直接的沟通,也不是那么简单明确的。例如,要明白一个父亲对女儿说的话:“你会在午夜之前回来,是吗?”除了要掌握个别单字的表面意思之外,也可能要明了隐藏在背后的暗示。我们要仔细分析整个语境,才可以判断它是一个询问、一个假定,抑或是一个命令。那么,要了解一部在许多世纪之前写成的古老文献,岂非复杂得多! 当《创世记》1:2 说“地是空虚混沌,渊面黑暗”时,究竟想说什么呢? 当约翰简单地写下“耶稣哭了”(约 11:35)时,背后有何含义? 只要想像一下我们与那些古代作者在时间与文化之间的巨大差异,阅读的困难就显而易见了。

假如目标是要正确地理解所沟通的内容,我们就得运用适合这任务的取向和方法。释经学提供了理解圣经的工具。读者若要避免武断、错谬,或满足一己喜好的解释,就需要依循某些指引的方法或原理。审慎地按照一套合理而公认的原则来释经,就成了正确解释的最佳保证。当我们有意识地着手发掘并采用这些原则时,我们就是在研究释经学了。因此,本书的主旨是确立、解释和说明这些指引与方法,指导那些期望正确理解圣经的读者。

1.2 释经学的定义

1.2.1 释经的艺术和科学

解释(interpretation)既非艺术,也非科学,而是**同时兼具**科学和艺术。任何沟通的形式都是运用某类“代码”(codes)——声音、拼写、语调等线索——来传达

意思。当我们进入历史学家、社会学家、心理学家和语言学家(诸如此类)的世界时,我们是运用规则、原理、方法和策略,把它们“解码”(decode)。然而,人类的沟通不可能单单简约为量化和清晰的法则。没有一个机械化的规则系统可以帮助我们准确明白“我爱你”这三个字在一个少女向男朋友说出时、一个丈夫向结婚25年的妻子说出时、一位母亲向她的孩子说出时,或是一个青年人对着一辆保养得完美无瑕的1954年出厂的雪佛兰房车说出时所包含的一切意义。解释的“艺术”性质正是在此。成年人可能以为自己明白“酷”、“辣”或“潮”[2](或任何在年轻人中流行的字词)等字词的意思,但若是忽略了年轻人文化的符号系统,就只会得出风马牛不相及的理解。同样地,年轻人也可能对父母某些少年时习以为常的用语感到晦涩难懂。

有鉴于此,现代的释经者若要理解圣经经文的意思,就必须付出更大的努力,去跨越古今世界之间在语言、历史、社会和文化方面的鸿沟。我们假定,人类是为了让别人明白而沟通的,圣经的作者也不例外。释经学提供了一套策略,让我们可以明白一个作者或讲者想要交流的信息。

当然,这是假定一段经文或言论只有一个可能的意思,我们的目标就是去明白作者撰写这段经文时的原意。不过,事情并非那么简单。也许,对于某段经文,我们必须探讨它是否只有一个正确的意思,抑或包含几个,甚至是无数个可能的意思(或许是在不同的层次上)。一方面,某些人认为某段经文的唯一正确意思,就是作者原来的单一意思。[3] 另一方面亦有人认为,赋予意思的是读者,而非作者,任何一段经文的意思都是取决于读者对它的理解。[4] 他们认为,读者在阅读的过程中,实际上是“创造”了一段文本的意思。在这两者之间,还有其他的可能性。也许,意思是独立地存在于文本之内,与作者的原意或后来读者的理解都不相干。又或许,意思是源自读者与文本之间的某些动态的、复杂的对话。这些都是重要的问题,因为我们对释经学工作的定义,在于我们对这些问题的回答——究竟意思存在于文本中、在读者的脑海里,抑或是在两者的某种结合之下?[5]

1.2.2 释经者的角色

在释经过程中,释经者扮演的是什么角色?我们必须留意,正如圣经经文是在历史环境和个人处境下出现一样,释经者也是处于个人的环境和处境之中。

例如，对住在美国科罗拉多州的人来说，“白如雪”一语不难理解，并淡然处之，因为他们更关心把积雪堆在冬季滑雪斜道的问题。相对之下，来自加里曼丹岛部族的人就完全不能理解这个词组的意思，因为他们不知道什么是雪，更遑论它是什么颜色。芝加哥的居民对这个词组可能又有另一番看法，他们一方面会感慨地想起雪本是白色的，另一方面却抱怨污秽、充满车轮迹和凝结成冰的雪妨碍了上班的行程。换言之，人是按照自己已知或过往的经验来理解周遭的事物。那么，我们既然与圣经时代的人有时间和地域上的遥远距离，是否就表示我们注定会误解圣经的信息？当然不是，只是我们需要有能够引导我们尽可能正确解释圣经的方法和工具（即成为更优秀的读者），并且要留意自己把什么前设（presupposition）和前理解（preunderstanding）带进释经的过程中。否则，我们就会扭曲经文的意思，造成误解。

因此，释经的过程尽管必须注目于古代的经文和产生这段经文的条件，不过，负责任的解释却不可忽略释经者本身所处的时代背景和场合。没有谁的解经是在一个真空的环境下进行的：任何人都有他的前设和前理解。杰克逊（Basil Jackson）医生是位著名的基督徒精神病学专家，他在年轻时参加的一个释经课程中，学会了这一点。当时一名普利茅斯弟兄会（Plymouth Brethren）的长老在爱尔兰告诉他：“我从圣经中所看见的奇妙东西，大部分都是由你和我放进去的。”[6]这在什么程度上是一个难题？

另一方面，没有人可以在对某个主题完全没有先入为主的观念下进行解释。[7] 可是，任何人都不应只靠先存的观念来解释圣经。那些人理解圣经，若是只着眼于个人当时的处境，而忘记经文最初是写给什么对象的，那么他们就是在释经的过程中偷工减料。他们只管从自己的人生际遇来理解经文的信息，忽略了经文本身和原来读者的观点。结果，它所造成的严重误解，就像以下一名基督徒辅导员的报告。一位女士告诉她的辅导员：神吩咐她要离婚，改嫁另一名男士（那名男士正与她有亲密的交往）。她引用保罗在《以弗所书》4:24 的吩咐：“要穿上新人”（她把“英文钦定版”圣经 “Put on the new man”中的“人”字狭义地理解为“男人”），视为“神”给她的带领。这样理解圣经，听起来十分可笑，可是那位女士却是非常认真的。[8] 虽然现代译本已清楚表明，保罗在这里是教导信徒要用基督徒的生活方式取代旧有的罪行，不过这位女士满脑子只想着自己的婚姻问题，于是就把自己的意思读进经文里去。她弄错了什么？我们可以在圣经中发

掘自己的意思吗？若不可以，原因何在？

那么，若要正确地分析圣经，是否只需要以绝对诚实的态度和完全准确的手法来运用某些技巧便行？事情没有那么简单。当我们尝试在理解别人的谈话时，要大致合乎科学的精确，真是谈何容易。事实上，即使是那些所谓客观的或讲求严格科学化的研究人员，也得承认价值理念的影响。特雷西(D. Tracy)指出：

8

> 从前要求那种不涉及价值取向的科技，以及不与历史相干的科学，已经不复存在了。科学具有诠释的性质，如今已被大大肯定。即使在科学的领域，我们之所以明白，也必须通过解释。[9]

没有人能够以一个客观观察者的角色来进行理解。所有解释者都必然地带有本身的前设和关注，这一切不但影响当事人如何理解，也影响他们所作的结论。[10]此外，解释者想要明白某位作者或讲者，本身也有一套前设。人类总是通过个人的历史和成见，来思考我们的一切理解。以往的经验和知识——包括我们整个人的背景——塑造我们观察事物的角度和对事物的理解。那么，我们怎样才能客观而正确地研读圣经呢？虽然我们将会指出，在解释中的客观确定性往往不是我们所能把握的，我们却要建议一套重要的释经取向，提供规范和策略，引导我们穿越多变和主观的人为因素。

1.2.3 信息的意思

任何类型的口头或书写沟通，都包含了三重意思：(1)讲者或作者想要表达的意思；(2)听者或读者实际明白的意思；(3)言论或文本自身实际解读出来的意思，这一点略带抽象。[11]范胡撒(K. J. Vanhoozer)的一段话，有助于我们定义一段文本："一段文本是**素材**(matter，即命题的内容[propositional content])、**能量**(energy，即言外行动力量[illocutionary force，或译"语力"])和**目的**(purpose，即言后行动效果[perlocutionary effect，或译"语效"])的复杂沟通行动。"[12]作者有时可能会无意识地传达了比原本意图更多的信息，不过要点在于，他们通常决定了**什么**是他们会说的，**如何**编译他们的信息，以及他们期待有何**结果**。当然，在我们致力于理解圣经经文的意思时，我们有的只是经文本身。由于作者已经不

可能向我们现身，说明“原意”，作者的心意是无法完全得知的。原来的读者同样也不存在，故此我们不能请他们告诉我们当时如何理解信息。我们只能借着写下来的经文，重构出作者最可能想要传达的意思，以及接收者最可能理解的意思。因此，任何对“意思”的评估，都必须考虑到经文、作者和读者三方面的复杂关系。

1.2.3.1 经文

言论或经文本身，如何帮助我们发现作者原本想要传递的信息，或听众所理解的信息？显然，一个基本的元素就是去确定经文所用字词的意思。我们必须采用一种进路，透过细致地考察字词的指涉性意思（referential meaning）、代表性意思（denotative meaning）、蕴含性意思（connotative meaning，或译“隐义”）和语境性意思（contextual meaning），去理解字词的意思。简单来说，**指涉性**指的是字词所“指涉”的东西。换言之，“树”这个字的部分意思，就是指在户外生长、在秋天结出果子的大叶植物。代表性意思和蕴含性意思是指一个字词意思的两个互相补足的部分。字词可以代表一个明确的意思。一位生物学家可以给树下一个明确和科学化的定义，[13]它就是树的**代表性**意思。不过，在某种特殊情况下，“树”这个字可以有某一个特别的蕴含性意思。例如，当彼得提到耶稣是死在“树”（tree，彼前 2:24，某些英文译本的译法）上时，这个字对基督徒便有一个独特的意义，让他们温暖地回忆起耶稣在舍身中为他们成就的事。因此，**蕴含性**意思就是一个字词在感情上的弦外之音——它所引起的正面或负面联想，超越了这个字词所严格代表的意思。处死罪犯的“行刑树”（hanging tree）也传达了这种蕴含性意思——对罪犯是可悲的感觉，对受害者则是严肃的感受。在上述用法中，树的意思已超越生物学家的解释，正如科学的解释超越了在后园所见到的高大橡树的情景一样。彼得对这个字的用法，也说明了它的**语境性**意思，因为当我们读到他的用字时，立时便知道他指的根本不是一棵真正的树。根据上文下理，树的意思是指“十字架”。

当然，字词在一段经文之中并不是抽离的。所有语言对字词的表达，都是通过一个语法和文体结构的系统——句子、段落、诗篇、讲论，甚至是整本书——实现的。我们若要明白圣经作者的意思，就必须了解圣经的语言有何功能。若要了解某句话，也涉及一个更广阔的层面，就是作者用以传递信息（语力）时所采用的特定文学体裁或写作风格。我们对诗词用语的解释，只要我们知道是在阅

读一首诗词，就会与读书信的感悟不同，反之亦然。我们预期诗歌会用较为模糊的措辞或象征的手法来传达意思，在历史表述中则采用意思更为精确的字词。

事实上，近期许多研究都将焦点放在圣经的文学层面，包括个别段落或整部书卷，而任何负责任的解经步骤都必须涉及这个层面。[14] 当我们收到一封书信时，我们预期它会依循一个相当标准的格式。大体而言，圣经的作者亦是采用他们当时标准的文学形式和惯例，撰写他们的作品。因此，为了要明白作为文学作品的圣经书卷，并且欣赏神在圣经中给予我们的信息所涉及的不同层面(包括知性和美感)，我们就要采用文学批判的方法。运用文学(或历史)批判的方法去理解圣经的书卷，不一定会削弱我们相信圣经是神的话语的信心。圣经的独特之处，在于它的内容就是神的启示，也在于神是用以传达其真理的过程。在过程中，包括了特定和不同的文学特色。

从文学的观点研读圣经，究竟是什么意思呢？莱肯(L. Ryken)提供了一些帮助。他在讨论新约的文学层面时指出，我们必须“敏锐地留意新约的意象和具体经验”(我们会马上补充一句：旧约也是一样)，同时拒绝“把文学性的经文化约为抽象的命题，或越过经文去找寻它背后的历史”。再者，“这表示愿意按照经文的本来面目去接受它，以及专注于重新体会经文所展示的经验”。[15] 从文学的角度去了解圣经，意味着进入、经验和认识其中的世界，然后再探索它的抽象意思。它也表示我们研究经文，要从文学体裁的角度入手，换言之，要符合它本身的常规和目的。同时要求我们欣赏经文的艺术效果和美感，亲自体味语言的细腻含义，运用适当的技巧，整理出诗歌整体要表达的意思。莱肯把他的原则总结为一条公式：“通过形式去找出意思”(meaning through form)。一言以蔽之，他主张“我们若要找出新约(或旧约)的意思，就不得不首先探究其形式”。[16] 圣经记载的意思，部分是取自作者在写作中所用的形式。倘若我们只是试图从我们所分析的经文中建构抽象的命题，就得冒上挂一漏万的危险。正如上文提到的，一段经文的意思所包含的，不只是“内容”，还有它如何建构，以及有何目的。要是我们只抽取《诗篇》23篇或《哥林多前书》13章的神学陈述，就会忽略了这些经文典雅优美的美感。若要完全掌握经文(或更重要的是，完全被它掌握)，那就要有欣赏“经文的乐趣”，让读经成为一件赏心悦事，驰骋在我们的心思、感情和想像中。[17]

1.2.3.2 作者和读者

虽然我们不能够直接要求作者提供线索，让我们得以明白他们的写作原意，但如果我们了解他们各自的背景（一般的生活状况和具体的人生际遇），便可以为释经提供有用的资料。认识原来读者所处的状况，有助于我们进一步明白读者对信息最可能的理解，[18]知道他们与作者在写作时的关系，也有同样的作用。[19]

11

当然，如果我们尝试寻找作者要向原来读者所传达的意思，那意思就必然是一个原来读者当时能够明白的意思，而不是我们综览该段时期的历史发展经过之后所得出来的意思。显然，我们可以参考整部圣经正典。换言之，我们知道整个故事是怎样发展的。然而，在解释某段经文的意思时，我们却不能将一些基于后来的启示而产生的见解，强行加进该段经文内。例如，把从新约得知的信息应用在一段旧约经文的解释上，就是越出了范围。原来的读者不可能知道那些信息。至少我们必须承认，那些我们在往后的启示中所获悉的事情，不可能是身为人类的作者所意欲传递的信息。再者，由新约最后一卷书写成至今，差不多经过两千年。同样地，我们不能因为拥有当下累积的知识，就将某些信息强加在圣经作者身上。假如我们把作者所没有的信息强行读进经文之中，我们就是扭曲它的意思。例如，当某位圣经作者提到"地球的大圈"（赛 40:22）时，他所想的很可能只是一个扁平的地球（即是从神在天上的宝座去看，地球看似是一个扁平、圆形的物体）。我们若要透过作者的用词来聆听他的意思，就必须拒绝试图将我们的科学和球形的世界观，加诸经文之上。换言之，我们绝不可以假定作者采用"大圈"这个字，就是暗示他知道地球是圆的。由于我们知道"故事的下文"，就必须特别花心思去体会作者的话语对于当时那些知识不及我们的读者有何意义。

这项工作也有另一个层次，因为圣经不只包含每卷书的最后作者或编者的话语，还包含了书中所记载的历史人物的话语。我们可能对历史中的耶稣在某个场合说过的话很感兴趣，可是我们却没有他确实所说的话（大概是亚兰语）的副本。[20]我们只有用希腊文写成，并且如今翻译为现代话语的福音书。福音书的作者为了达到其写作目的，都是按照自己独特的方式，选取和修订了耶稣的言行。这不是说福音书的作者扭曲或误传耶稣的话，或如某些圣经学者所断言的，他们实际上把耶稣从来没有说过的话强加给他。我们只是认为，我们必须按照圣经的本来面目去理解。

12

神差"恶魔"降临到扫罗的记载(撒上 16:14—16 及其他)说明,我们相当容易把后来的信息掺入我们对旧约的阅读中。在新约中,"恶魔"是邪灵污鬼(例如可 1:26 及其他类似经文),故此我们自然假设,同一用词显示让扫罗感到痛苦的是一个邪灵污鬼。这个假设忽略了两点背景:读到旧约像"有恶魔从耶和华那里来"一类的用语,若以为它是暗示神差恶魔往扫罗那里去,这个神学假定是没有圣经支持的,因为它与圣经教导神与"邪恶"没有关联互相抵触。此外,它也错误地假定,旧约留意到邪灵污鬼的世界存在,但情况似乎并非这样。相反地,我们可以较好地把希伯来文翻译成"恶灵"(意思是"恶劣的心情"或"意气消沉";比较士 9:23)。耶稣讲述的好撒玛利亚人的比喻,也说明我们倾向于把后来的理解读进我们对圣经经文的解释中。当我们称比喻中的主角是"好"撒玛利亚人时,我们是与当时的犹太律法师首次听见这个难忘故事时所受到的冲击(路 10:25)距离非常远。我们要谨记,犹太人鄙视撒玛利亚人,把他们视同杂种。当那位律法师听见耶稣把一名可憎的撒玛利亚人说成是故事中的英雄时,他的震惊程度,绝不亚于现代人听见有人在讲故事时,形容一名恐怖分子比群体领袖更加英勇!若要准确明白圣经,就要留意自己的先存观念可能对经文意思所造成的扭曲。我们的目的,始终是要像原来的读者或最初的读者那样理解圣经的信息。

我们必须避免一种倾向,就是把自己的经验视为解释所读经文的标准。我们似乎有一种通病,即把自己对世界的经验视为规范、合理和真确。自然地,我们也易于通过这种倾向的眼镜去阅读圣经。例如,虽然我们今天已经认为蓄奴是一种讨厌的罪恶,但令人诧异的是,在美国内战之前,竟然有许多基督徒领袖为这种不人道的制度辩护!在 19 世纪,霍普金斯(J. H. Hopkins)就引用《腓利门书》来为奴隶制度辩护:

> 他[保罗]认识了一名逃走的奴隶,并且带他接受了福音;之后,给他一封类似举荐的信,让他回到主人那里。圣保罗为何要这样做?他为何不鼓励这名逃走的奴隶争取自由和维护个人的权利……?
>
> 答案非常浅显。圣保罗是受了感动,并且知道主耶稣基督的旨意,然后便一心一意去遵行。我们是谁,胆敢以现代智慧去将神的道搁在一旁?[21]

霍普金斯是基于他本身的世界观和经验，认定奴隶制度是可取的，而且获得圣经的认可。我们也可能像霍普金斯一样，不自觉地假定我们本身的经验跟古人的经验是相同的——从前的生活和环境与现在的一样。在某种程度上，没有人可以避免这种看法。不过，我们若任凭自己未经挑战的感觉和观察，去扭曲或判定经文的意思，那么，我们的经验就成了经文意思的标准。[22]我们必须采取一种可以应付这种危险的释经之路，因为只有圣经本身才是基督徒的真理标准，我们必须根据它的认知来判断我们的价值和经验，而不是反其道而行。因此，任何合理的释经进路，必须考虑到两个重要层面：(1)剖析经文内容的恰当方法；(2)在我们进行释经的过程中，可以评估和顾及读者当下处境的途径。我们必须兼顾古代和现代两个层面。我们认为，历史和文法的方法为我们提供最好的工具去理解经文的古代世界轮廓。同时，我们也要在某种程度上描绘出释经者本身在解经过程中所产生的影响。

1.3 圣经解释的某些挑战

1.3.1 时间的差距

我们可以用一个词来概括释经者要面对的某些重大挑战(或挫折)：**差距**。首先要考虑的是古代经文与现代社会之间的**时间**差距。圣经记载的作品和事件横跨许多个世纪，最后一卷成书距今也有 1900 多年。换言之，从那时至今，世界已经历了极大转变。此外，对于圣经成书时的那个世界，我们大多数人都对其缺乏基本的认识。我们可能会因为经文的主题超越了我们时代的覆盖面，因而不能完全明白经文的意思。即使我们略读《何西阿书》10 章，也会发现有许多地方是大多数现代读者感到难以明了的：伯亚文的牛犊(何 10:5)；亚述(6 节)；以法莲(6 节)；“必因他的偶像而惭愧”(6 节，《吕》)；“丘坛”(8 节)；“难道战祸就不能在基比亚赶上他们吗?”(9 节，《吕》)；“就如沙勒幔在争战的日子拆毁伯亚比勒”(14 节)。什么是牛犊？伯亚文、亚述和以法莲位于何处？基比亚又如何？其中所涉及的历史因素那么遥不可及，我们该如何判断背后的意思？

在释经时必须考虑的另一个时间差距问题，就是(在不同地方出现的)圣经事件发生的时间，与将那些事件确实记载在我们现有经文上的时间，两者之间的

时间差距。由于创世记记述的年期下至先祖约瑟的逝世，因此，《创世记》12—25章这类早期段落，可能是在书中主角亚伯拉罕死去很久之后才被记录下来。当神创造天地时（创 1 章），前五天都只有神自己存在，而且由于希伯来文大概是在约公元前 1000 年才作为一种明确的语言出现，显然有某些人在后来才记录下来。我们大概可以将先知阿摩司事奉的日子定在公元前 8 世纪中叶，可是，他的话却极可能是在较后期由另一人收集在一卷以他名字命名的圣经书卷中。虽然耶稣大概是在公元 27 年至 30 年间事奉，我们的福音书却至少是在数十年后才写成。换言之，我们的解经必须同时兼顾阿摩司或耶稣原来说话时的处境，以及后人撰写和编纂他们话语的处境（即时期、目的）。无疑，犹太人和基督徒的传统对于准确地保存和传达资料是十分小心谨慎的。然而，作者的独特观点和写作目的，影响了他们认为什么是重要的、什么是应该强调的，或什么是要略去的。在这个过程中，作者会考虑到他们的读者，以及他们期望在读者身上所产生的影响。

确实，某些圣经作者是以见证人的身份，完全按照他们本身的经验来撰写。另一些则会在记述本身目睹的实况之余，加上其他补充材料。还有一些对所记述的人物和事件只有极少，甚或全无亲身的接触。[23]

我们一旦认识到许多圣经作者都会采用或编辑现成的材料（有时是几份不同的材料互相参照），就必须判断这些编辑者的角色和动机。例如，在从圣经历史作者那里获悉了所罗门（而不是大卫）将会建立圣殿之后（撒下 7:12—13），又读到他事实上是在大卫死后四年才动工（王上 2:10;6:1），那么历代志作者以长篇大论记载大卫广泛地预备圣殿的建筑和敬拜的体系，就不免让人感到意外（代上 22—26;28—29 章；比较代下 8:14;29:25;35:15）。[24]显然，当《列王纪》的编辑者略去大卫对圣殿的预备时，历代志作者却把大卫描述成圣殿崇拜的实际奠基者，在我们看来，追本溯源，那是被掳之后在大卫之约中的圣殿崇拜。同样地，假如我们知道，马太期望劝服当地的犹太人不要重蹈耶稣同时期犹太人的覆辙，我们就较能理解他为何要经常引用旧约的经文和典故。他给那里特定读者的信息非常清晰：耶稣是弥赛亚，你们必须承认。圣经的书卷都是文学作品，精心建构以表达书中的主题，而非抄写，或纯粹是出于幼稚、随意选录或按时序剪贴而成的文集。

1.3.2 文化的差距

另一个必须考虑的差距，就是让我们与圣经时代的世界产生隔膜的**文化**差距。圣经的世界是以务农为主，由地主和佃户组成，按照我们的标准，他们运用的器具非常原始，交通运输的方式既缓慢，又使人疲惫不堪。在圣经书页中所记载的风俗、信仰和习惯，对我们无甚意义。古代世界的人为何要用油膏祭司、拜君王和治病人？《路得记》4:6—8 提到用脱鞋的方式表示赎回和转移财产，究竟是什么风俗？《利未记》的洁净条例，或其他许多似乎是无理的要求，究竟为何设立？例如，《利未记》19:19 吩咐"不可用两样搀杂的料作衣服，穿在身上"，似乎禁止采用我们今天常见的衣料。那么，我们可否穿着人造纤维和羊毛搀杂的衣服？《利未记》19:28 为何禁止文身？那些条例仍然有效吗？

此外，我们对古代风俗的理解，可能因太过受我们先入为主的观念所影响，以致忽略了它们的意义。例如，《哥林多前书》11:4—16 所讲的"蒙头"，究竟是何意思？我们是否把它理解为戴上帽子？也许，当我们读过某些译本之后，便直觉地假定保罗所指的是盖上头巾，因此，我们便想像那是今天中东伊斯兰教妇女所披的头巾。然而，经文的重点可能根本不在于帽子或头巾。我们可能要进一步研究，确切地明白这段经文的主题和意义。同样地，西方人对卫生的关注，可能根本无助于（甚至是妨碍）我们理解法利赛人的洗濯礼仪（可 7:3—5）。对于圣经世界那些陌生的风俗和观念，我们必须小心判断它们的意义。我们不能简单地以为，阅读圣经就像阅读报纸一样。

最后，我们要留意自身文化的价值标准和优先次序，有时会不经意地影响我们的理解，导致产生一个经文所没有的意思。[25] 例如，西方的个人主义渗透在我们的思想中，即使在教会，我们听见的释经都是以个人为焦点，从来不曾想过去检视一下某段经文是否可能针对整体。[26] 例如，对现代个人竞赛熟悉的读者，可能把少年大卫与非利士人歌利亚的交战看成只不过是两军之间的"个人决斗"（撒上 17 章）。事实上，这件事是按照古代"战斗代表"的习俗，由两个战士一战定两军的输赢，而不是在战场上杀戮。每个参与格斗的战士，代表他所属军队的整体。同样地，某些读者认为《哥林多前书》3:1—17 是保罗以神的殿来教导个别信徒。于是，他们就探讨信徒如何在个人生命中建立合适的素质。他们把个人主义读入经文之中，完全忽略了上下文清楚提到，保罗把基督那包括群体的身体比作神的灵居住其中的殿。由个别信徒构成一个殿（在地方或普世的层面上），

15

16 而不是许多个别的殿。[27]在这个比喻中，保罗是指共同建立教会(林前 3:10)。通过这个例子，我们可以看见文化价值观念如何在不经意之间影响我们得出一个经文原意所没有的解释。

1.3.3 地域的差距

另一个正确释经的挑战是**地域**的差距。除非我们有机会亲访圣经提及的各个地方，否则我们缺乏亲临其境的经验，很难真正明白经文记载的某些事件。当然，即使我们真的造访过所有现存的遗址(不少基督徒有此机会)，它们也甚少保留了圣经时代的旧貌(昔日的文化更荡然无存)。换言之，我们很难具体想象新约为何会记载人由凯撒利亚“上”耶路撒冷(徒 21:12)，或由耶路撒冷“下”耶利哥(路 10:30)，除非我们知道这些地方的海拔高度差距。或许举一个较为琐碎的例子，虽然世界上不少地方是掘开地上的泥土做墓穴，但在巴勒斯坦通常是凿出一个岩洞作为墓穴(或用现成的洞穴，用大石堵住洞口)。故此，“归到列祖那里”(创 49:29,33;王下 22:20)这句话，可能是源自当人逝世之后，待尸体完全腐化，把骨头捡出来，放在安葬祖先骨头同一地方的习俗。同样地，地域的知识有助于我们明白约拿在逃避神呼召他向亚述(向西方)传道时，他为何朝他施的方向去(向东方)。

1.3.4 语言的差距

释经工作的另一个挑战，在于圣经世界与我们之间的**语言**差距。圣经的作者运用当时的语言——希伯来文、亚兰文和希腊文——写作，这是今天大多数人都不通晓的语言。希伯来文的阳性和阴性名词、代名词和动词都有不同字形，故此英文的“you”(你)字没有翻译出希伯来文的字词究竟是单数或复数，阳性或阴性。复数的“they”(他们)可以表示不同的语法性别(gender)。对于古代作者的写作习惯，我们也知之甚少。我们依靠受过训练的圣经学者，把圣经的语言和其中的写作技巧翻译成我们的母语，但他们的工作免不了有解释的成分。例如，不同译本对《哥林多前书》7:1 有不同的译法。“新国际译本”(NIV)把最后那句话译成“It is good for a man not to marry”，近似“现代中文译本”译：“一个男人能够不结婚倒是好的。”对比“英王钦定版”(KJV)和“修订标准译本”(RSV)译：“It is good(or well) for a man not to touch a woman。”近似“和合本”译：“男不近女倒

好”;《菲利普斯译本》(Phillips)译:“It is a good principle for a man to have no physical contact with women。”(“男人与女人没有身体接触是一个好的原则”);“新英文圣经”(NEB)译:“it is a good thing for a man to have nothing to do with women。”近似“当代圣经”译:“男人不接近女人是最好的。”最后,“新国际译本”的修订本“现代新国际译本”(TNIV)译出了最可能的意思:“It is good for a man not to have sexual relations with a woman。”近似吕振中的译文:“男人与女人没有性接触的好。”[28]翻译成“touch”的原文动词是性交的婉转说法(等于今天的“同床”一语),故此掌握这点的译法就较可能是正确的。由于上述译本的差异十分明显,今天的读者若缺乏文化处境资料的协助,那么如何才能得知保罗的原意?此外,期望提供“中性用语”(gender neutral)的译本使翻译过程更加复杂。在希伯来文和希腊文中,“man”(阳性单数)所译的字词往往同时指男性和女性。例如,当保罗说“if any man be in Christ”(KJV,“若有人在基督里”,林后 5:17)时,他显然不是说只有男人才得救。故此,可以正确地翻译成“if anyone is in Christ”(例如 NIV 和 NRSV;比较申 19:16;21:1)。圣经的时代背景与我们的现状有极大差距,如果我们想要明白圣经当时的世界和民众,就必须进行谨慎的历史研究。

17

1.4 永恒的适切性——神圣的因素

虽然圣经是通过不同的人,在一般的生活环境中写成,不过它首先是神给他子民的话语,具有“永恒的适切性”。[29]尽管我们指出圣经中有人的成分,并且强调我们在许多方面都应该用处理其他书籍的方式来研读它,这却无损于它作为神圣话语的本质。我们绝对相信,单凭批判性的解释方法,忽略了神学和属灵的层面,永不可能对圣经有完全公正的了解。宣称圣经是神的话语,意思不是我们相信神从天上讲出一连串命题,让人照单全收,如此执行。圣经当中的许多撰写风格和体裁反驳了这样的论调。自古以来,基督徒都相信,圣经尽管是以人类的语言孕育,记载的是人类的处境和事件,并且通过不同类型的文体写成,却是由神默示人写下的,成为传递他的真理的途径。保罗说圣经是“神所默示的”(提后 3:16),而彼得也宣告,在圣经中人是被圣灵“感动”,说出神的信息(彼后 1:21)。

这些经文肯定了圣经的“神圣因素”，神的主权塑造了它的一切层面——人性的、神学的和属灵的。历史和理性的释经方法剖析其人性的层面，确实有其作用；然而，它们在释经过程中只能引领我们到此而已。我们将在下文中更详细探讨，当我们讨论释经者的资格时，我们相信这些因素将会让读者更好地欣赏和理解圣经经文的“属灵层面”。

无疑，只是提及历史和理性的释经方法，会使许多真诚的基督徒感到疑虑。他们可能觉得圣经学者和他们的历史批判方法，已经对圣经的崇高地位和无数人的信心造成严重的损害。他们可能把学术研究视为一种潜在的危险，甚至是一个不友善的敌人。他们若只把它视为与信徒的信仰和教会在世上的使命无甚关系，就可算是万幸了。毫无疑问，许多学者参与促成这种观念，因为他们在埋首研究之余，完全没有关注到那些相信圣经是神的话语的信徒。他们甚至给人留下印象，即他们的使命是拆除宗教的神话，证明圣经只是一部记录古代犹太人和基督徒团体的宗教信仰和抱负的庞杂文献。[30]

18 部分学者采用批判的方法，导致不少基督徒认为这些方法只会造成破坏，然而，我们不应因此加以拒绝。罪魁祸首（若真是有的话）不是历史或理性的释经方法，而是某些运用它们的人所持的前设。我们强调，信徒不该忽视由正确和严格的批判方法带出的洞见，因为基督徒是忠于真理的。任何曲解经文意思的偏见，都不应在我们的解经中出现。不错，某些学者确实心存偏见，认为不可能有超自然的事情发生，但同时有其他人倾向接纳它们。某些人不接纳有一位与受造物和人类相交的神，但同时也有一些人强烈肯定有这样一位神存在。正如我们在下文所详细讨论的，一切释经者都有前理解（preunderstandings）和前设（presuppositions）。没有人是以“无关痛痒的客观性”来解经的。然而，危险就在于某些信徒拒绝承认任何学术的成果。[31]相反地，我们建议他们应该接纳有价值的历史和理性的释经方法，以便有效地控制不恰当的影响和曲解真理的偏见。

当学术的研究方法发掘出某些真确的事实，作为信徒的我们，应该表示欢迎，而且把这些发现纳入自己的释经中。[32]另一方面，我们认为不可以接受只用理性的用语，关注经文的历史和文学层面的其他结论和推测。我们相信，有效的释经必须说明经文的“神圣因素”（即它的一切层面），而且接纳神要借着它向他的子民宣讲的信息。虽然我们绝不可以容忍自己相信虚假的东西，但是我们亦

不相信只有理性的学术研究，才可以发现圣经的真理。

1.4.1 释经学的目标

倘若我们把释经学的范围局限在有助于我们明白古代作品的因素和问题，我们就可能受到误导。人们一般不会单从知识的角度去认识圣经。当然，圣经的作者从来没有期望过他们的著作会成为研究的对象。同样地，那些潜心研究古代迦太基战争之成因及结果的历史学家，也没有想过要把自己的心得应用在生活中。[33]然而，基督徒研读圣经，显然正是因为他们相信圣经的话语关乎他们的人生。事实上，我们想指出，只凭历史和文法的方法剖析，解释经文的原意，并不足以让人透彻明白圣经的信息。我们坚信，释经学的目标必须包括探讨经文如何影响今天的读者。换言之，真正的释经是把古代历史的研究，结合于对我们人生所造成的影响。事实上，要真正明白某段经文对其原来读者的意思，我们就要亲身体会那段经文原来的影响。

19

同时，如果我们承认人们主要是为了“应用”圣经而读经或研经，那么我们就必须回答一个重要问题：我们怎知道什么要应用？又如何应用它们？换言之，要是基督徒相信圣经是神给所有人的话语（我们下文才讨论这前设），那么当我们对自己或对所教导的人说：“圣经说……”时，就暗示这是神的话语。这样，我们就必须相信和遵行，否则违背神的旨意就会后果堪虞。这不是无关紧要的事情。我们要尽可能明白神在圣经里所说的话，就成了绝对重要的事。我们必须正确地理解，才能正确地相信和遵行。遵循错误的看法——不论如何热切和真诚——最终也只是徒劳无益。借用最近一部电影的台词：我们宁愿不要为了让自己快乐而欺骗自己。

由于正确的释经能帮助我们明白神的旨意，故此我们要忠诚地遵行。撒旦试探耶稣的时候，就试过游说耶稣错用圣经（路 4:9—12）。撒旦引用《诗篇》91:11—12，劝耶稣按字面意思来应用它，确信神的话语所应许的保护，由圣殿山上跳下去。耶稣的回应反而指控撒旦的释经有误。耶稣指出，撒旦并不明白神的应许的整个脉络，而且从“不可试探神”这个原则来解释《诗篇》91 篇（参申 6:16）。一个人若是从高楼跳下，那么即使他有非凡的信心和忠诚，恐怕也难免会跌死。《诗篇》91 篇没有说我们愚蠢地自讨苦吃时，神会保护我们，而是应许当有突如其来的苦难侵害之际，他会保护我们（即使不是经常）。由于撒旦曲解了诗篇 91 篇

的意思，若有人把这个错误解释应用在生活中，恐怕会招致不幸——甚或致命——的结果。因此，我们既然渴望遵行神的旨意，就要懂得如何解释圣经，而圣经已经正确地启示了神的旨意。

1.5 结　论

若要合理地解释圣经，释经学是不可或缺的。与其固执地坚持只让神从他的话语直接向我们说话，我们宁可主张，为了确保自己听见的是神的声音，而不是本身的文化或偏见的声音，我们就要以一个系统和审慎的方式来解释圣经。为什么我们要运用正确的释经学?

(1) **为了辨别神的信息**。我们若想明白神的真理(并且以它教导别人或向人宣讲)，就必须准确地探讨神要传递的信息是什么。一个谨慎的释经系统，可以提供让释经者了解经文原意的途径，明白神通过人的思维和双手所传递的信息。一个谨慎的释经取向，可以提供让释经者达到神想要传递什么的途径。某些保守的基督徒会以“断章取义”的方式，滥用圣经。他们运用圣经的方式，仿佛它是一本详列经文的电话簿，让他们逐章逐节地引用来证明自己的观点。这样做所导致的许多曲解和谬误，正是可以通过释经学来避免的。释经学防止圣经遭人误用，免得人在有意无意之间曲解圣经，来迎合自己的目的。正确的释经学提供了概念架构，通过准确的解经途径，得出正确的解释。[34]解经把一个人的解释理论加以落实。故此，良好的释经学能产生良好的解经方法。

(2) **为了避免或消除人对圣经有任何误解或错误的看法和结论**。理想上，正确的释经可以铲除错误的教导，使人不再滥用圣经来支持那些怪异的信仰和行为。我们经常读到报章报道一些出于真诚和善意的父母，因为认定自己应专心信靠神的医治，于是拒绝让医护人员替他们的儿女进行任何形式的治疗。虽然我们不会否定神在今天仍有医治的能力，或是神邀请我们为自身的需要祈求，我们却相信通过正确解释圣经中的有关经文，就会明白圣经教导我们既可求神医治，**又可**接受药物的治疗。神可以用众多不同的途径来医治人。没有寻求恰当的医治，就像是从圣殿山跳下来一样。或者另一个较有争议的方向，基督徒应该更关心支持的是以色列国(基于创 12:3;27:29 等经文)，还是今天住在该地的巴

勒斯坦基督徒(太 10:42;25:40,45)? 一个人如何解释这些经文,就会影响他的着眼点。《创世记》12:3 没有提到以色列的政治国度,只谈及亚伯拉罕的后裔,而保罗却清楚指出基督徒才是亚伯拉罕的后裔(例如罗 4:16;加 3:29)! 今天大多数在以色列中生活的基督徒都是巴勒斯坦人。[35]

(3) **为了能够把圣经的信息应用在我们的生活中。**神选择通过人的书写语言来启示他的真理,这信息的意思既是单义的(univocal),也是类比的(analogical)。正如卡内尔(E. J. Carnell)指出:“字词的用法可以有三类:只有一个意思(单义,univocally),有不同意思(歧义,equivocally)和部分意思(类比,analogically)——部分相同、部分不同。”[36]换言之,圣经某些地方是用单义向我们说话。那就是说,它的信息虽然是写给古代的读者,不过许多特点仍然没有改变——例如人类的存在、天使、魔鬼、神,以及耶稣是神的儿子等事实。正如保罗指出圣经的真理时,对某些关于过往事情的断言,永远是真实的(林前 15:3—5)。这些陈述只有一个意思,对于保罗和我们而言,都是一样的,虽然我们可以有许多不同的方式来应用它。

21

同时,圣经也借着它的教诲部分、诗歌、启示文学和历史叙述,以类比的方式向我们传达真理,虽然它们是讲说或撰写给很久以前的人。我们借着类比的方式,发现圣经的真理可以应用在我们的生活和现代社会的处境中。耶稣告诉门徒:“你们是世上的光。”(太 5:14)由于圣经时代和现代人都知道光是如何发挥作用,让家中各人得到照亮(不论是用蜡烛、油灯、火炬,或电灯照明),因此,我们都明白这个类比。我们晓得耶稣期望跟随他的人“照在人前”的意思,耶稣接着便解明,那是指要有好的行为(太 5:16)。

今天,我们只能够读到神在过往的作为,以及他的百姓过往的事件,但由于古代社会和我们现代社会之间有不少类似和共通之处,我们就能够明白其中的类比,领悟它们的教训。当我们读到某些经文,作者或讲者没有清楚说明要学习什么教训,或类比的性质是什么时,我们的工作就会变得较困难。例如,从约瑟生平的故事和他在埃及的显赫事件中,我们究竟确实可以学到什么? 那段记载大卫与约拿单友谊的动人情节,又对我们有何启发? 以色列人与我们的处境之间,有何类比之处? 当我们阅读古代某位君王表达他在人生中种种忧喜的诗篇时,神期望我们从中学习的是什么? 本书的基本目标,就是要帮助读者在这些“从前”撰写的教训和故事中,发掘今天神向信徒所发的信息。[37]

参考文献

1. 摘自 M. Silva, *Has the Church Misread the Bible*? (Grand Rapids: Zondervan, 1987), 37—38。
2. 在此尝试用中国港台地区年轻人所用的"酷"、"辣"、"潮"等字翻译英文原书所用的例子:"awesome"、"sweet"、"dude",这些英文字词实际上有许多意思。究竟"dude"是指一个牛仔、公子哥儿,还是只不过是谈话中的称谓,就像在"那是一件漂亮的衬衫吗,先生?"中的"先生",要看情况而定。
3. 赫希(E. D. Hirsch)是一位经常被人提起、强调作者的原意就是文本意思的人物。他在 *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967) 和 *The Aims of Interpretation* (Chicago: University of Chicago, 1976) 中,阐述和维护他的观点。在圣经研究的领域中,一个早期的倡议者是 K. Stendahl, "Implications of Form Criticism and Tradition Criticism for Biblical Interpretation," *JBL* 77(1958):33—38。
4. 其中一个关键人物是菲什(S. E. Fish)。参阅他极富创意的著作: *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities* (London and Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980)。
5. 在此澄清两个要点。首先,我们在本书中用"释经学"或"诠释学"(两者都是"hermeneutics"的译法)大致上是根据其传统意义:一种系统性的原则研究和解释方法(a systematic study of principles and methods of interpretation)。诸如施莱尔马赫(F. D. E. Schleiermacher)、狄尔泰(W. Dilthey)、海德格尔(M. Heidegger)、富克斯(E. Fuchs)、艾伯林(G. Ebeling)、伽达默尔(H.-G. Gadamer)和利科(P. Ricoeur)等重要学者,都是用较哲学性的意思来运用"诠释学"一语,识别某些过去了的事物在今天有何"意思"(mean),或在现代世界中变成具有存在的意义(existentially significant)。"新诠释学"(new hermeneutic)一语则描述了诠释如何由单纯理解文本的规则,推展至对理解本身更深远的理解。采取这种诠释取向的人会说,他们已经把诠释学抽离单纯解释的范围,进到为人类的存在提供更深入的理解。若要透彻了解"新诠释学"的错综复杂之处,必须有另一段独立的讨论,并非在此所能兼顾。本书往后的篇章,还会提出某些进一步的看法。我们建议读者参阅 A. C. Thiselton, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann Gadamer, and Wittgenstein* (Exeter: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1980); id., *New Horizons in Hermeneutics* (Grand Rapids: Zondervan, 1992); E. V. McKnight, *Meaning in Texts* (Philadelphia: Fortress, 1978); 和 K. J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text*? (Grand Rapids: Zondervan, 1998)。其次,读者有时会单独遇到"释经学"(hermeneutic)一词。一般而言,它是指某个诠释者在解释某段文本或说话时,所采纳的一个特定和明确的立场或观点。通常,这个取向可以是暗示一套既定的意识形态、特定的立场和明确的取向。因此,"女性主义释经学"(feminist hermeneutic)所采取的阅读文本方式,将会受到预设的女性主义神学所规范。读者可以用

"女性主义"、"美国非裔人"、"马克思主义者"、"解放"或"弗洛伊德学派"来取代"女性主义者",而且可以见到采取一套参照标准(frame of reference),将会如何预设了对文本的阅读或诠释。

6. 引自杰克逊(B. Jackson)于 1991 年 3 月在丹佛神学院(Denver Seminary)的一个讲座。
7. 关于这些要点,参经典的论文: R. Bultmann, "Is Exegesis Without Presuppositions Possible?" in *Existence and Faith*, ed. S. Ogden(London: Hodder and Stoughton, 1961), 289—296。
8. H. L. Bussell, *Unholy Devotions*(Grand Rapids: Zondervan, 1983), 119.
9. D. Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope* (San Francisco: Harper, 1987), 33.
10. 那些相信妇女可以接受圣职按立的人,要找出强调女性在圣经历史中扮演重要角色的经文,可谓毫不费力。然而,那些维护传统对妇女在教会中角色的理解的人,却以他们相信是教导妇女理当顺服的经文,来否定按立的论点。前设和关注明显影响了释经者倾向较为重视某些经文的证据。这现象的经典论证见于 W. Swartley, *Slavery, Sabbath, War, and Women*(Scottdale, PA: Herald Press, 1983)。
11. 凯尔德(G. B. Caird)在 *The Language and Imagery of the Bible* (Philadelphia: Westminster, 1980) 中(尤其是 32—61 页),根据一个较为以语义学为基础的模型,相当详尽地探讨了意思的现象。在"意思"(meaning)的标题下,他对指涉意思(referential meaning)、意识(sense)、价值(value)、蕴涵(entailment)和意向(intention)逐一评估。这与我们所分的三个范畴显然有所重叠。从经文本身解读出来的意思,与指涉意思可能最为接近,虽然经文在现今的意思(means)绝不仅限于此。以下的著作对这些语义关系作出了有价值的讨论: J. Lyons, *Semantics*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1977) 和 id. , *Linguistic Semantics: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996)。
12. Vanhoozer, *Is There a Meaning?* 228.
13. 例如,一棵树是木质的多年生植物,至少数尺高,拥有一条直立的主干,从主干又生长出枝子。
14. 关于圣经文学特色的导论,参见本书以后讨论散文、诗歌和体裁的章节。
15. L. Ryken, *Words of Life: A Literary Introduction to the New Testament*(Grand Rapids: Baker, 1987), 22—23.
16. Ryken, *Words of Life*, 24.
17. 这说法是我们借用自 R. Barthes, *The Pleasure of the Text* (New York: Hill & Want, 1975)。
18. R. H. Stein, "Is Our Reading the Bible the Same as the Original Audience's Hearing It?" *JETS* 46(2003):63—78 通过对《马可福音》的分析,识别出六个关键的特色,描述会读《马可福音》的读者。释经者经常忘记的一个发现,就是《马可福音》的受众原本是包括听众(hearers)的;他们并不是默默地阅读福音书(正如你在阅读这段注脚时的情况)。当然,这对圣经大部分书卷而言是真的:它们的编写是为了诵读。这又怎样影响我们的解经?斯坦(R. H. Stein)在众多论点中建议,这很可能排除了学者有时在圣经书卷中"找到"的那一切极度精心的结构(例如整卷书的交错配列结构)。在公元 1 世纪的正常的、没有受过教育、

一般的信徒是要“把信息读给他们听，正如它被阅读时一样”(74 页)。另参见，“The Benefits of an Author-Oriented Approach to Hermeneutics,” *JETS* 44(2001):451—466。但另一方面，斯坦这个观点可能是过分谨慎。因为假如书卷的设计是为了一再重复地阅读，那么作者也可以选择在书中安排较精巧的结构。

19. 例如，某些新约书信的情况就较旧约先知的神谕简单。在前者，我们可以找到这类资料来帮助我们明白经文。在后者，我们可能只有极少，甚或是完全没有任何资料，可以帮助我们明白先知与聆听信息的受众之间的关系。同样地，我们也很难找出圣经——不管是旧约先知书还是任何一卷福音书——最后定稿的作者或编者与读者之间的关系。这些论点说明了我们作为释经者必须处理的更大问题。
20. 不幸的是，那些“红字”版本的福音书可能给人一个(错误的)印象，就是我们拥有直接引自耶稣的说话。
21. J. H. Hopkins, *A Scriptural, Ecclesiastical, and Historical View of Slavery, from the Days of the Patriarch Abraham, to the Nineteenth Century*(New York: W. I. Pooley & Co., 1864), 16，摘引载于 Swartley, *Slavery, Sabbath, War, and Women*, 37。
22. 在西方国家生活的我们所面对的一个危机，就是通过对财富与科技的经验来阅读圣经。“健康与财富的福音”——宣称耶稣愿意让他所有子民得享健康与财富——岂不是这种偏差的典型例子吗？有多少在所谓第三世界中生活的基督徒，会认为圣经是这样教导的？难道在世界上非常贫穷的地区中，就没有属神和忠心的基督徒吗？然而，这现象是真实的：请看看被强暴的妾的故事(士 19)对不同性别的人的冲击，就是取决于他们把什么读进经文中。
23. 路加在第三部福音书的序言中承认，他属于最后一类(路 1：1—4)。他在那里告诉提阿非罗，他对“这些事……从起头都详细考察了”。我们认为，《使徒行传》中用“我们”为主词的段落(徒 16：10—17,20：5—15,21：1—18,27：1—28：16)显示，路加是与保罗一同经历当中所记载的某些事件。参阅 R. H. Stein, *Studying the Synoptic Gospels: Origin and Interpretation*, 2d ed. (Grand Rapids: Baker, 2001) 对该问题的中肯评论。
24. 另请留意，在《列王纪》完结之后两个世纪才成书的(约公元前 350 年)《历代志》的作者似乎意识到他对大卫的描绘有别于《列王纪》，因为作者两次费心解释大卫预备这一切，原因是所罗门年轻识浅(代上 22：5,29：1)。
25. 关于美国在 20 世纪最后几十年间的文化价值观念的扼要导论，参 R. Bellah, et al., *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, 2d ed. (Berkeley: University of California Press, 1996)。
26. 若想进一步了解圣经中的群体因素，可参 E. Best, *One Body in Christ*(London: SPCK, 1955)；B. J. Malina, *The New Testament World*, 3d ed. (Louisville: Westminster John Knox, 2001)；R. Shedd, *Man in Community*(London: Epworth, 1958)；H. W. Robinson, *Corporate Personality in Ancient Israel*(Philadelphia: Fortress, 1964)；和 W. W. Klein, *The New Chosen People: A Corporate View of Election*(Grand Rapids: Zondervan, 1990; Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2001)。
27. 参 A. C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, NICNT (Carlisle, UK: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 316。
28. 关于这一点，参 G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, NICNT(Grand Rapids:

Eerdmans, 1987), 275。

29. G. D. Fee & D. K. Stuart, *How to Read the Bible for All It's Worth*, 2d ed. (Grand Rapids: Zondervan, 1993), 17.

30. "耶稣研讨会"(Jesus Seminar)公然宣称的目标之一,就是要扭转对圣经的教义解释。该会致力运用批判的学术方法,判断在福音书的 176 次记载耶稣言行的事件中,哪些是真正发生过的。他们的共识是只有 16% 的行事和 18% 的言论才是真实的。参见 R. W. Funk, *The Acts of Jesus. The Search for the Authentic Deeds* (San Francisco: HarperCollins, 1998)。

31. 某些保守的学者似乎责难历史批判学(historical criticism)的存在: R. L. Thomas & F. D. Farnell, ed., *The Jesus Crisis: The Inroads of Historical Criticism into Evangelical Scholarship* (Grand Rapids: Kregel, 1998)。我们认为这是误入歧途。

32. 诚然,这会引起一个重要问题:我们如何判断什么是正确的?学术界的共识显然有助于保证结果是真实和正确的。当普遍接纳的历史或文学的方法所显示的结果,获得诚实而审慎的学者所承认,我们就有信心那是正确的。但是,我们仍然要提防前设的影响(稍后将会更全面地讨论)。换言之,当某些学者认为《列王纪上》17—18 章所记载的以利亚所行的神迹,其实只是神话或传说,我们就必须抗议。同样地,当某些形式批判学者认定耶稣不可能说过《马太福音》28:19—20 的那句话,因为它反映了教会后来才关注的问题,因而只可能在后来的几十年间才形成,对比我们也必须反对。根据我们的前设,我们相信真正的历史可以包含神迹,而真正预告未来的预言也是可以出现的,即使对那些坚守理性原则的人而言,上述现象的真实性难以接纳。

33. 当然,后来的战略家可以研究从前军事将领的战略,以及应用有效的作战原则。

34. "解经"(exegesis)一词源自希腊字 *exegeomai*,意思是"引出"(lead out)一段经文或文章的意思。我们在此同意奥斯邦(G. R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral* [Downers Grove: InterVarsity, 1991], 6)的话:"释经学是一个总称,而解经和处境化(contextualization,即经文在今天的跨文化传达的意义)是那更大任务的两个层面。"

35. 关于这个争论要点,参见 C. Chapman, *Whose Promised Land?* 2d ed. (Grand Rapids: Baker, 2002) 和 G. Burge, *Who Are God's People in the Middle East?* (Grand Rapids: Zondervan, 1993)。

36. E. J. Carnell, *An Introduction to Christian Apologetics* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 144. 单义是只有一个意思。当我们按在某个范畴中所学习或认识的事情作出推论,把它应用在另一个范畴中,就是通过类比来学习。

37. 事实上,我们要认真对待保罗告诉《罗马书》读者的话:"从前所写的圣经,都是为教训我们写的,叫我们因圣经所生的忍耐和安慰,可以得着盼望。"(罗 15:4)

2.

释经的历史

正如下文所见，我们相信释经者必须根据圣经经文原来的历史处境来解释经文——这种观点渊源久远，不论是犹太教徒或基督徒的先贤，均曾致力于正确地解释圣经。综览释经的历史，有以下几个优点。 23

首先，它介绍了某些关于释经的重要问题，协助读者明白我们提出处理这些问题的进路。其次，它使读者敏感于试图在今天把圣经教导处境化(contextualize)时所涉及的机会和陷阱。深入评价在历史上所用的主要释经方法，就能引导读者建立一套个人的释经策略，增强应用经文的机会和减少出错的可能。最后，认识释经的历史，有助于我们培养一种谦卑的态度去进行释经。当然，我们想避免采用那些已被历史证明是错误或有缺点的方法。同时，历史也显示这是一个相当复杂的历程，而自以为是的态度对于寻求解释是何等的不当。[1]

2.1 犹太教的释经

最早解释圣经的人，就是最先拥有这些典籍者——研读和编辑它们使之成为希伯来圣经的古代以色列人。他们的身份和工作的过程，已经无稽可考，不过希伯来圣经仍然留有他们工作的清楚印记。[2] 例如，有一位匿名者在《申命记》结束时这样解释摩西的独特地位："以后以色列中再没有兴起先知像摩西的。他是耶和华面对面所认识的。"(申 34:10)[3] 同样地，《历代志上下》有部分是从被掳后的角度来重新解释《列王纪上下》的。这样的解释，是试图应用那时尚存的圣经材料去处理当时的问题。 24

我们知道的第一批释经者，就是协助文士以斯拉的利未人。当以色列人被掳并又归回之后(公元前 6 世纪末)，他们不再说圣经所用的希伯来文，而是操巴比伦的亚兰语。因此，在以斯拉向众民宣读摩西律法的一个庄严场合中，利未人对百姓讲解以斯拉所念的内容(尼 8:7—8)。他们的讲解很可能包括把经文翻成亚兰文，并且解释其中的含义。按照拉比的传统讲法，这次事件促成了犹太人的一个新机制，就是"塔尔根"(Targum，意思是翻译和解释)。[4]

事实上，这机制是两约之间的犹太教确立其释经系统的两项行动之一。在

这段时期，犹太教的敬拜包括了口传的塔尔根——即用亚兰文翻译和解释希伯来圣经。最终，文士为了让这些口传的塔尔根永远使用下去，就以文字书写下来，流传至今。[5] 同时，文士和拉比也致力于研习和教导希伯来圣经，尤其是摩西五经。他们努力化解经文所引起的问题，解释含糊的字词，以及调和经文之间的冲突。更重要的是，他们尝试应用圣经去处理当时人们所提出的各种日常问题。

一个严峻的文化危机，更强化了他们对圣经的深入钻研。在两约中间的末期，犹太人在希腊和罗马帝国的统治下，面对异族文化的价值和宗教，必须认定和持守本身的宗教身份。他们在钻研自己的古代经卷中，找到了一个避难之所。在这个过程中，他们对自己的释经方法精雕细琢。正如库格尔(J. L. Kugel)指出，这些大多是默默无闻者所造成的影响，被证明是极其深远的：

> 他们确立了往后数百年如何研读和解释圣经的基本模式(事实上，这模式一直应用至今)，而且更有甚者，他们把释经变成了一项重要和基本的宗教活动。[6]

25 到了新约时期，这样热切地释经活动已经汇聚成三类独特的释经方式。每类方式都涉及一个犹太人宗教生活的地域中心，以及一个不同的思想派别。就本书的主旨而言，它们的重要性在于提供了一个背景，让我们明白新约作者解释旧约的方式。[7]

2.1.1 希腊化犹太教

公元前 333 年，亚历山大大帝(Alexander the Great)完成了征服波斯帝国的丰功伟业，领土包括巴勒斯坦地区。他和继任者开始强行在所有领土上推广希腊文化。结果，亚历山大(Alexandria，埃及一个以大帝之名命名的城市)的庞大的犹太社区尤其深受希腊文化的影响。希腊化犹太教(Hellenistic Judaism)在当地蓬勃发展，这运动试图将希腊哲学(尤其是柏拉图哲学)与犹太人的宗教信仰结合起来。[8]

最后，希腊文取代了希伯来文的地位，成为在巴勒斯坦地区以外居住的犹太人的通用语言。因此，约在公元前 285 年，亚历山大的犹太学者翻译了卓越的希腊文五经译本(余下的希伯来圣经书卷稍后才译成)。[9] 这些释文最后被称为“七

十士译本"(Septuagint,意思是"70",简称 LXX),因为根据传统说法,它是由 70 名(或 72 名)学者翻译而成的,后来成为早期教会的圣经。[10]就本书的主旨而言,更重要的是在亚历山大这片适合追求知识的肥沃土壤中,孕育了一个重要的释经学派,广泛影响了散居在罗马帝国和耶路撒冷的犹太人。

这个学派的一个主要特色,在于其源自柏拉图哲学的寓意释经方法(allegorical method)。柏拉图认为,真正的实体(reality)隐藏在人看见的表象背后。[11]这种对实体的看法应用到文学作品上,就暗示经文的真正含义是隐藏在字面的背后。换言之,经文成了某类延伸的隐喻,指向隐藏在它背后的观念。[12]在希伯来圣经方面,亚历山大的杰出犹太思想家斐洛(Philo,公元前 20 年—公元 54 年)是运用寓意方法的大师,致力于协调希伯来圣经与柏拉图的哲学。[13]

26

斐洛认为,圣经的经文就像人类一样,它有身体(即字面意思)和灵魂(即寓意意思)。[14]他接纳许多经文的字面意思(例如,摩西律法的遵行),不过他也相信,只有寓意的方法才能把神隐藏在经文中的真正意思显明出来。他发展了一套规则,用来识别经文的寓意什么时候是它的真正意思。依他看来,当出现以下的情况时,就可以不理会经文的字面意思:一是经文提及任何与神不匹配的东西;二是它有一些无法疏解的困难、罕见的文法或独特的修辞;三是经文显然是寓意化的措辞。

此外,斐洛相信数字和名称背后也有隐藏的意思。更别出心裁的是,他还通过套用同一字词的各个可能含义,以及把该段经文的字词重新组合,来找出经文隐藏的意思。在斐洛对《创世记》2:10("有河从伊甸流出来,滋润那园子,从那里分为四道")的解释中,他认为那道从伊甸流出来的河代表美善,而其他四道则代表希腊哲学中的四大美德——谨慎、节制、勇敢和公正。[15]换言之,他认为在圣经中,"四"这个数目是指希腊哲学的四项美德。[16]

现在看来,斐洛的释经取向强弱互见。一方面,他承认人类语言不足以传达属灵实体和上帝本质的深邃奥秘,而且他尝试将圣经的观念与当时的主流哲学互相结合,借此让圣经的信仰能对应当时的文化(这是每一代信徒都必须面对的艰巨挑战),都是十分正确的。可是另一方面,从现代的观点看,斐洛的取向过分流于主观、武断和人工化。例如,我们可以质疑,为何从伊甸流出来的那道河是代表美善,而它的支流代表四种美德?其他人大可认为,那道河是代表人类生命的主流,而支流则代表人类的四大民族。此外,斐洛忽略了圣经观念和希腊哲学

之间存在的真正差异。我们难免推断，斐洛对圣经的解释，始终是倚重柏拉图的

27 哲学多过圣经本身。[17]然而，有一个学者正确地指出，他"可能是在古代散居各地的犹太人中，最具影响力的犹太圣经学者和神学家"。[18]

2.1.2 库姆兰社群

大约在公元前150年至公元68年间，犹太教的一个分支——可能是艾赛尼派(Essenes)——在库姆兰(Qumran)兴起，那地方位于死海西北岸。遗留至今的著名文献"死海古卷"(Dead Sea Scrolls)显示了这个群体的自我身份和存在原因。库姆兰社群(Qumran Community)认为，以耶路撒冷为中心的犹太教已经背离正道。故此，在创始者(一位称为"公义教师"的神秘人物)的带领下，其成员退隐至犹大的旷野，组成一个修道式的群体，准备迎接弥赛亚时代的来临。确切地说，他们是在等候神的审判临到那些与他们竞争的背道的宗教团体身上，并且盼望神与那唯一真正的和纯洁的以色列(即是他们自己)重新立约。他们把自己视为圣经预言所说的末后世代。[19]

希伯来圣经的解释，在库姆兰社群占了重要的位置。[20]若说拉比醉心于摩西律法，那么库姆兰社群的成员便是醉心于旧约的先知书。那位公义教师声称得到神的特殊启示，显明那时所发生的一连串事件(尤其是涉及库姆兰社群的事件)已经应验旧约先知的预言。这解释了在他们的经卷中为何有那么多的旧约经卷抄本，以及库姆兰社群对这些书卷做出大量注释的原因。就本书的主旨而言，后者当然是最为重要的，因为它们显示了这个群体所依循的释经原则。

确切而言，这一社团奉行一种称为"别沙"(pesher)的释经取向。[21]这个取向有三类典型的释经技巧。释经者为了支持某个解释，可以提议对经文做出改动

28 (经文的修订)。对于某句有问题的词组，他会选取另一个已知的异文，然后做出解释。倘若没有现存的异文，库姆兰的释经者并不介意自行创作，务求做出符合其目的之解释！例如，《哈巴谷书》1:13 记载："你眼目清洁，不看邪僻，不看奸恶。"别沙解经法正确地指出，这句话是指神，并且描述他的圣洁。那么，13 节下的"行诡诈的，你为何看着不理呢？恶人吞灭比自己公义的，你为何静默不语呢？"任何人都会预期一个相似的解释。可是，他们的注释把"你"的代名词看成是复数，而不是单数，因此这句话就不是指神，而是指押沙龙家——一个库姆兰社群不喜欢的宗教团体。[22]

此外，释经者也会把预言理解为是指向他们那个时代而说的，宣称预言将会在当时或即将发生的事件中应验。例如，某位作者就试图把《哈巴谷书》1:6 的"我必兴起迦勒底人，就是那残忍暴躁之民"解释为当时发生的事件。这节经文的原意是预言巴比伦的军队会来惩罚犯罪的犹大，不过根据别沙的解释，"这是指战争中确实勇猛无敌的基提人[Kittim，即罗马人]……"[23]换言之，释经者将这个有关巴比伦人的古老预言，任意解释为库姆兰社群的敌人(罗马人)即将前来的预言。

最后，释经者可能采纳了一个割裂的释经取向，把经文分割成独立的词组，然后漠视上下文，各自解释那句话。例如，在解释《哈巴谷书》2:4(直译是："看哪，他的心必骄傲自负……")时，别沙的解释是："他们会为自己的罪积蓄双倍的报应……"双倍惩罚的观念，源自释经者把"骄傲自负"这个字(希伯来文是'*pl*)武断地读成"双倍"(希伯来文是 *kpl*)的结果。[24]

总的来说，犹太教一直致力于将它的古代经书与现实经验连接起来。拉比犹太教发现，在生活上实践摩西律法，有助于犹太人在外邦统治下仍能持守自己的身份。希腊化犹太教不但没有抗拒外界的影响，反而致力于将其信仰与柏拉图哲学互相融合。至于遁隐的库姆兰社群则努力搜寻旧约的预言，引用它们来解释当时所发生的事情。就在这股既丰富又复杂的释经洪流中，出现了一条在某种程度上与它平行的新支流——基督教的释经。

2.1.3 拉比犹太教

"拉比犹太教"(Rabbinic Judaism)这个犹太教分支以耶路撒冷和犹大为中心，在面临要顺应希罗文化的强大压力下，提倡遵行希伯来圣经，尤其是妥拉。[25]拉比犹太教的解经取向，见于他们的大量作品。这些著作包含了两类基本内容。"哈拉卡"(*Halakah*，希伯来文的意思是"遵循的规则")包括各种行事为人的原则和规例，主要归纳自旧约的律法。相对而言，"哈加达"(*Haggadah*，希伯来文的意思是"讲述")则是引用旧约整体的故事和箴言，来解释圣经的经文，教诲读者。[26]

从拉比犹太教中产生了三个重要文献。《密什拿》(Mishnah)记录了重要拉比昔日的口传教导，源自早期两位著名竞争对手希列(Hillel)和煞买(Shammai)的时代(公元前 1 世纪末—公元 1 世纪初)。《密什拿》约在公元 200 年成书，包含

许多独立的文章，分为六个主题（例如节期、妇女、圣物等）。[27]大约50年之后，另一本称为“先贤集”（Abot，字面意思是“父辈”）的文献，确认《密什拿》的众位作者所教导的为摩西在西奈山领受的部分口传律法。它的内容大部分就是哈拉卡。

《巴勒斯坦塔木德》（Palestinian Talmud）和《巴比伦塔木德》（Babylonian Talmud）分别于约公元400年和600年成书，基本上是后期拉比为《密什拿》所提供的注释（也称为“革马拉”[Gemara]）。《塔木德》的每一段落都是按主题编排，引自《密什拿》的某一段落，接着是对拉比的引述和圣经的内容。《塔木德》经常引用圣经，显示它的目的是要证明《密什拿》的解释具有圣经支持。[28]《米德拉西》（Midrashim，源自希伯来文 *dārāš*，意思是“搜寻”）有点像现代圣经注释书，不过总体上差别很大，它所提供的圣经书卷的解释，有时是近乎逐节解释经文，不过通常是挑选某些经节来讨论的。在从经卷援引一节经文或词组之后，跟着是注释（可以提供相近或甚至是矛盾的见解）。虽然它的成书日期不会早过公元2世纪，不过其中某些释经材料可能是来自基督教之前的时期，而它的内容大部分就是哈加达。[29]

拉比犹太教在释经方面有几个特点。首先，它相当倚重拉比的释经传统。基本上，释经是引用过去某些备受敬重的拉比对经文的讲论。例如，试看《密什拿》如何引用两段古代拉比的说话，疏解旧约律法两项重要教导可能出现的冲突。[30]律法教导以色列民要守安息日，无论何工都不可作（申5:12—15），同时又教导他们婴孩出生的第八天要给他们行割礼（利12:3；参路1:59；2:21）。不过，假如婴孩出生的第八天刚好是安息日，那该怎么办？《密什拿》借着诉诸拉比的传统，来化解这个冲突：

> 拉比以利以谢说：倘若他们没有在安息日前夕带来割礼刀，就可以在安息日公开地把刀带来；在危难之时，人可以在见证人面前将刀收藏起来。以利以谢还说：他们可以[在安息日]砍木做炭来打造铁器。拉比亚基巴定下了一条通则：任何工作可以在安息日前夕做的，都不可侵犯安息日的条例，但那些不可以在安息日前夕做的，则可凌驾安息日的条例。[31]

第二，拉比的注释者通常是按经文的字面意思直解的（希伯来文称之为 *peshat*，意思是“平白的意思”）。有时，接受经文的字面含义会引致一个相当僵化的

解释。例如,《申命记》21:18—21 容许以色列人的父母引用律例惩治悖逆的儿子。《密什拿》借着按字面含义解释经文,指出悖逆的儿子在哪些情况下可以免被定罪:

> 他们任何一人[即那个儿子的父母]若是双手残废、跛脚、哑、盲或聋,就不能定他的儿子是顽梗或悖逆,因为经上记着说:"父母就要抓住他"——那么他们的手便不可是残废的;"将他带到本地的城门"——那么他们便不可是跛脚的;"对长老说"——那么他们便不可是哑的;"我们这儿子"——那么他们便不可是盲的;"不听从我们的话"——那么他们便不可是聋的。[32]

然而,拉比释经的主要特点是把《米德拉西》实践出来。基本上,《米德拉西》的主旨就是把经文的深一层意思发掘出来,拉比假设这些意思是隐藏在经文实际措辞背后的。他们的最终动机是牧养性的——为圣经所没有直接提及的生活处境,提供合理的圣经教导。为此,拉比依循一套经过多年苦心构思才得来的释经原则(希伯来文称之为 *middôt*),进行这项工作。希列提出了七项规则,指引释经者如何根据经文做出推论。[33]这些规则所采纳的假设,大部分是我们认为合理的——例如,透过参照圣经中类比用词、词组或经文,阐明所研究经文的意思。另一方面,他们有时运用我们有所保留的方法(例如,漠视上下文而引用经文的字词等),援引经文互相参照。

《密什拿》和《米德拉西》证明,这些原则的运用造成了琐碎而割裂的释经取向。首先,释经者把经文分割成独立的短句,然后对它们做出个别解释,漠视上下文。因此,他们倾向对经文的次要细节大做文章,不论它是否有这样的意思。例如,以下一段在《密什拿》中的革马拉,引用圣经来维护犹太人的耕作方式:

31

> 我们为何知道一个六肘宽的正方形田地,可以撒五种不同的种子,四种撒在周边,一种撒在中央呢?因为经上记着说:"田地怎样使百谷发芽,园子怎样使所撒的各样种子发生"[赛 61:11;革马拉的译文]。经上所记的不是"它的种子"[单数],而是"所撒的各样种子"[复数]。

革马拉把《以赛亚书》61:11 分割成几个部分,然后引用它来解释犹太人为何

要在一块细小的田地中撒五类种子：

> 拉比犹大说："田地怎样使百谷发芽"；"使"是一种，"发芽"是一种，合起来是两种。"所撒的各样种子"(至少)包含两种，加起来是四种；"发生"是一种；那么总数是五种。[34]

现代的读者可能会觉得，这样的释经是任意曲解。不过，为求公道，我们必须记着：拉比是假定在经文的字词里面和背后，都蕴含神圣真理。此外，他们与现代任何一位牧者所抱的动机相同——应用圣经的教导去处理读者当时所面对的切身问题。另一方面，拉比是最早运用互相参照经文的方法释经的榜样。在这方面，当代的研经者仍然受惠于他们。[35]

2.2 使徒时期(约公元30—100年)

从犹太人到早期基督徒的释经之间，既有延续的部分，也有创新的地方。第一代的基督徒释经者(使徒)是虔诚的犹太人，认定耶稣就是应许给以色列的弥赛亚，他所留下的那个微小宗教团体，乃是犹太人远古盼望的真正应验。他们引用旧约圣经来支持他们的信仰，在解释旧约时，也会遵照其他犹太宗教团体的相同原则。[36]另一方面，他们把耶稣尊崇为新的摩西，视耶稣的权柄甚至凌驾在摩西律法之上——这种看法彻底偏离了犹太人的传统观念。此外，他们从一个崭新的角度(即耶稣的弥赛亚身份和借他的降世而开创的新时代)去解释旧约。[37]

32

事实上，耶稣已经按照**字面应验**了旧约的预言，就是他们的基本释经原则。他们这样做，正是学效耶稣本人的榜样。[38]耶稣在开始事奉时，在加利利的会堂中宣告，《以赛亚书》61:1—2的预言已经在他的身上应验了(路4:18—21；参可1:15)。后来，当施洗约翰差人来问耶稣是否就是弥赛亚时，耶稣就诉诸他治好瞎子、瘸子和聋子，正如《以赛亚书》35:5—6所预言的(路7:21—23)。使徒循着相同的方向，在耶稣本人身上和他有关神国的教导中，发现旧约的预言已经得着应验。换言之，他们是从基督论的角度去解释旧约的。按照保罗的讲法，在没有基督的情况下阅读摩西律法，就像蒙着帕子去读一样(林后3:14—16；参出34:

33—35)，读者根本不能明白它的真正意思。

然而，使徒为了除掉那条使人蒙昧无知的帕子，并没有局限自己只从字面解释旧约的预言。事实上，他们至少采用了三种其他释经取向。首先，他们通常会搜寻旧约的历史和诗体部分，找出预言基督和教会工作的经文。他们的方法是**预表解经**(typological interpretation)——在旧约出现的事情、对象和观念中，找出神所默示的预表(即模式或象征)，预言神在未来历史中的作为。[39]它的假设是先前的事情/对象/观念，将会在以后重复出现。使徒采用这种技巧，为的是说服公元1世纪的犹太读者，接受旧约和新约的观念和事情有相似之处，而且后者更超越了前者。关键在于显示，基督教才是旧约对神的敬拜的真正巅峰。[40]

新约的马太福音和希伯来书两卷书都是采用上述预表方式解释旧约的最佳例证。[41]例如，《马太福音》2:17 提到希律屠杀犹太男孩，应验了《耶利米书》31:15：

> 在拉玛听见
> 号咷大哭的声音，
> 是拉结哭她的儿女，
> 不肯受安慰，
> 因为他们都不在了。

33

根据《耶利米书》的上下文，这节经文描述的是以色列人在公元前6世纪被掳到巴比伦的情景。其中用了拉结这位孕育以色列之母的古老形象(参得4:11)，象征以色列全体母亲的深切伤痛。马太相信，希律的残暴应验了《耶利米书》这节经文的预表意义：两件有共同特征的历史事件重复出现，显示前后两事都有神的主宰。对马太来说，这种重复是标志着希律的血腥行动应验了耶利米的话，从而暗示了耶稣就是弥赛亚。[42]

使徒的第二种释经取向是**字面—上下文解经**(literal-contextual interpretation)。这方法是根据旧约经文的正常意思做出解释。再一次，他们的方法是遵从耶稣的典范。耶稣直接引用旧约的经文，驳斥撒旦扭曲经文原意的巧妙试探(以申6:16回应诗91:11—12；参太4:4,7)。耶稣两次引用《何西阿书》6:6的正常意思("我喜爱良善，不喜爱祭祀")，来回应法利赛人对他本人或其门徒的批评

(太 9:13，12:7)。

新约书信提供了不少以这类方法解释旧约的例子。使徒在引用旧约来支持他们给信徒的道德教训时，基本上是按照经文的字面意思(即它们在经文中的正常意义)来解释的。[43]因此，保罗在《罗马书》12 章教导他的读者，不要试图报复那些得罪他们的人(罗 12:17—21)，就是引用《申命记》32:35("主说，伸冤在我，我必报应。")和《箴言》25:21—22("你的仇敌若饿了，就给他吃。")的字面意思来支持他的论点。同样地，彼得教导信徒要以谦卑相待时，也是引用《箴言》3:34 来作为他的理据:"因为神阻挡骄傲的人，赐恩给谦卑的人"(彼前 5:5)。他断定，人若懂得谦卑，"到了时候，他[神]必叫你们高升"(5:6)。

使徒的第三种取向是**原则/应用**(principle/application)。他们在运用这种方法时，不是直接引用某段旧约经文的字面意思，而是解释该段经文背后的原则，然后将其原则应用到一个与原来处境不同，但仍可互相比拟的情况中。例如，保罗引用《何西阿书》2:23，证明神的心意是要同时拯救犹太人和外邦人:

> 那本来不是我的子民的，
> 34 我要称为"我的子民";
> 本来不是蒙爱的，
> 我要称为"蒙爱的"。
> (罗 9:25;比较 9:26 和何 1:10)

何西阿那句话的原意是指以色列国——尤其是指以色列在遭神弃绝一段时期后，与神的复和。"不是我的子民"和"不蒙爱"，实际上是何西阿两个儿女的名字，象征那弃绝。保罗为了支持他的立论，从何西阿的话中抽出一个神学的原则:神本着他的怜爱，可以使那些从前不属他的，变成属他的民。然后，他引用这个原则来证明外邦信徒可以成为神子民的一分子。

保罗提出论据证明有权靠自己的事奉养生一事，也为此提供了一个经典的例子(林前 9:9;比较提前 5:17—18)。由于犹太习俗禁止拉比收取工作的报酬，所以保罗显然要列出理由去支持他的做法。[44]他引用《申命记》25:4("牛在场上踹谷的时候，不可笼住它的嘴。")，这段经文事实上提供了《申命记》24—25 章的主题，尽管它给人的第一印象，用西塞尔顿(A. C. Thiselton)的话说，是"针对受苦

或毫无保护者的人性感受和人道同情”。[45]一方面，保罗从对牛的引用中，为使徒的经济资助辩护（“因为耕种的当存着指望去耕种，打场的也当存得粮的指望去打场。”林前 9:10）。保罗强调的原则是：假如人的劳力工作能使任何人得益的话（福音事奉正是一样），那么得益者至少包括作工者本人在内（在此是使徒）。然而，在较重要的另一方面，这种引用被视为原意是提高人性的怜悯，故此也配合保罗更广阔和长期的目标——培养出神期望整个基督徒群体要拥有的成熟、活像基督的性情。

总的来说，使徒的释经方法与同时代的犹太教释经方法，既近似又有不同。[46]使徒基本上是采用预表释经法，尤其是当他们为耶稣的弥赛亚身份和基督教会的事奉辩护之时。他们作为最后一批具有犹太教根源的重要释经者，自然意义深远。由这时候开始，希罗文化取代了犹太教的影响力，主导着基督徒对圣经的解释。

2.3 教父时期（约公元 100—590 年）

随着最后一位使徒（约翰）离世，教会迈进一个新时期，下迄格列高利一世（Gregory Ⅰ）于 590 年任教宗为止。我们称这个时期为“教父时期”（patristic period），原因是被称为“教父”（Church Fathers）的教会领袖在使徒时期后四个世纪之间做出了重大贡献。[47]在教父时期的大多数岁月中，使徒的著作在教会中间传阅，还未被汇集起来与旧约合成正典圣经。因此，尽管教会已把某些在后来成了新约一部分的书卷和书信，视为与旧约同等重要，却始终认为旧约才是首具权威的圣经文集。[48]

35

不过，正如我们将会指出的，这一时期的另一权威——教会传统——开始对制定教会的教义，产生重要的影响。事实上，直至 1400 年后的新教改革之前，这发展对塑造释经的方法，具有决定性的影响。当教会会议最终确定了基督教正典圣经的内容时，这个时期就告结束了。

2.3.1 使徒教父（约公元 100—150 年）

我们可以把教父时期分为三个主要阶段。首先是使徒教父（apostolic

fathers)阶段，让我们概览使徒约翰死后最初半个世纪的释经情况。我们的资料来源有罗马的克莱门(Clement of Rome)、伊格纳修(Ignatius)、波利卡普(Polycarp)等早期教会领袖，以及一位自称是巴拿巴之匿名作者的作品。其他的重要著作还有《十二使徒遗训》(*Didache*，源自希腊文的“教导”一词)、《黑马牧人书》(*Shepherd of Hermas*)和《致丢格那妥书》(*Epistle to Diognetus*)，以及有助于我们澄清整幅图画的各类残篇。[49]教父的言论主要是针对两类对象——在教会中的基督徒和攻击他们的犹太人。因此，他们的著作就有两个相应目标——教导信徒明白基督教的教义，以及反驳犹太人的论点，为信仰辩护。

早期教父显然采用了几种不同的释经方法。[50]他们偶尔采用**预表解经**(typology)，解释旧约与新约的关系，尤其是涉及耶稣的教导。例如，《巴拿巴书信》(*Epistle of Barnabas* 12:1—7)将旧约两段经文理解为基督十字架的预表——摩西举起双手，以色列人便能战胜亚玛力人(出17章)，以及摩西在旷野中举起铜蛇(民21章；参见约3:14)。这位基督徒作者暗示，上述两个预表教导我们，在耶稣以外别无拯救。同样地，按照《克莱门一书》(*First Clement*，从罗马教会致哥林多教会的一封信函)的看法，耶利哥城的喇合与约书亚的探子约定作标记的朱红线绳，就是预表耶稣的血(《克莱门一书》12:7)。这封书信认为，探子选择那个记号，正好表明“借着主的血，救赎临到一切在神里面有信心和盼望的人身上”。[51]

36

在另一些情况中，作者可借助预表的方法，在基督徒生活的教导上引用旧约经文。故此，《巴拿巴书信》(10:3)提到，在摩西律法中禁止人吃猪肉的条例，就是警告信徒不可与反复无常的信徒同伙。理由是：他们就像猪一样，“在顺境的时候忘却主，到有需要的时候才承认主”。[52]

教父最喜欢采用的释经取向是**寓意解经**(allegory)[53]，尤其是在处理旧约时。显然由于几个因素的影响，他们才采纳这种取向。他们想引用旧约的经文来支持他们的教导，加强其教义的可信性。此外，当时也普遍采用寓意方法来解释一般的著述。因此，他们自然地采用了这种广受接纳的文学方法，应用在圣经的解释上。现代读者虽然晓得某些解经的历史，但仍倾向重蹈覆辙。

例如，试看《巴拿巴书信》7—8章提到旧约的赤色母牛洁净礼仪(民19章)的解释。书中运用了典型的寓意方法，从礼仪的细节引申出重要的属灵意义。这样，作者指出赤色母牛是代表耶稣，撒牛灰的人就是“那些向我们传讲罪得赦

免……,[耶稣]把传福音的权柄托付给他们的人(即使徒)”。同样地,《巴拿巴书信》认为创造的七天,为历史的未来提供了解释的钥匙。头六天象征世界将会维持6000年,第七天象征基督的再来,接着的第八天就是“另一个世界的开始”(《巴拿巴书信》15:3—9)。[54]

有时,早期教父也会采用一种**米德拉西式**(midrashic)的解经方法,令人联想到拉比和库姆兰的隐修士。《巴拿巴书信》(9:7—8)对《创世记》17:14的解释,就是一个典型的例子。《创世记》的经文记载,亚伯拉罕在圣经中头一次施行割礼时,替318名男子行了割礼。《巴拿巴书信》巧妙地(虽然我们感到难以理解)运用米德拉西的方式,解释318这个数字,出人意料地推论到耶稣和他的十字架:

> 现在,18(数字)是由两个字母(代表):J=10和E=8——于是你便得出“JE”,即耶稣(Jesus的简写)。由于字母T(=300)代表十字架,为要传达一个特殊的意思,它的数值也是300。那么,他清楚地表明,JE(JE=18)这两个字母象征耶稣(JEsus),而T(T=300)这个字母象征十字架。[55]

37

最后,教父还预示了一个释经原则,这个原则一直支配着对圣经的解释,直到宗教改革时期才遭到废弃。在公元2世纪,越来越多的异端团体在教会中间兴起,其中最突出的是诺斯替派(Gnostics),他们就像别的教派一样,引用圣经和他们宣称的所谓耶稣言训(耶稣私下教导门徒的说话)来支持他们的非正统观点。[56]教会的主流正统由于没有一本汇集了使徒著作的完整正典在手,所以处于不利的位置。他们感到,唯有以由使徒流传下来的传统作为权威,才能有效地驳斥异端。

因此,教会建立起一套新的释经原则,称为**传统解经**(traditional interpretation)。教会逐渐认为,某段经文的传统解释(即教会所教导的),就是经文的正确解释。[57]由于缺乏一部完整的正典,教会传统就提供了唯一稳固的基础,来解释使徒的教导有何意思。它让教会可以维护自己的教导,对抗诺斯替主义和早期异端。以后,即使有了确定的正典,传统的解释仍然无疑被视为解经的一种“基本原则”,用以解释圣经经文有何意思。[58]当然,危险之处在于,教会传统在实践上可能得到与圣经差不多同等的地位,成了教会在教义上的最终权威。而且,它让教会领袖以为自己是使徒传统的正式仲裁者,这样使他们对教义的裁决,成为

许多经文的正确解释。最后，传统解经的其他有用原则在受到滥用之下（例如，它用在支持中世纪赎罪券买卖上），终于点燃起新教宗教改革的火花。

2.3.2 亚历山大学派（约公元150—400年）

随着早期教父相继离世，教父时代进入第二个时期，新的一代兴起，承担了解释圣经的工作，尤其是旧约，满足了基督教群体的需要。虽然这时期本身缺乏一个轮廓清晰的“方法”（事实上，早期教会也没有这样的方法），其取向却是以一个重要的神学概念来解释所有圣经。[59]这个主要的概念，在亚历山大的基督徒教38理学派那里是基督的位格[60]，而在教父的读经策略中，它采纳了寓意（allegory）的方法，这是亚历山大的犹太学者斐洛的解经方法，一直以来在犹太人和柏拉图哲学家中间被亚历山大思想家提倡。随着亚历山大以提倡寓意解释的中心而闻名，这种用法主宰了基督徒的解经，直至文艺复兴的初期（15世纪）。亚历山大的基督徒教师采纳当时普遍盛行的解释方法，当然是期望他们的解释在非信徒的朋辈中间获得认可。更重要的是，他们认为这是最佳的方法，把圣经以正面的方式带进正在扩展的教会和信徒的生活之中。[61]

运用寓意释经的理由由两位代表人物清楚地陈述。第一位是亚历山大的克莱门（Clement of Alexandria），他从190年开始在当地讲学，直至罗马皇帝塞维鲁斯（Septimius Severus）迫害基督教，于203年将他放逐为止。[62]克莱门就像斐洛一样，教导圣经有两重含义：经文仿如人类一样，有一个身体（字面）的意思，还隐藏着一个灵魂（属灵）的意思。克莱门认为，那个隐藏在背后的属灵意思更为重要。他对浪子比喻的解释，正是寓意释经的最佳例证。[63]他以寓意释经的典型方式，为故事的每一项细节赋予基督教意义。于是，父亲给归来的儿子披上的袍代表永生，鞋子代表灵魂得以提升，肥牛犊代表基督供应基督徒属灵的喂养。因39此，按照克莱门的看法，经文的字面含义只是用来指出它背后的属灵真理。

第二位代表人物是克莱门的继承人，杰出的学者奥利金（Origen，185—254年）。奥利金在极为丰富的著作中指称，正如人是由身、心、灵组成，圣经同样具有三重意思。[64]奥利金把克莱门原来分为身体和灵魂的二重观念加以扩充，将灵魂分为魂和灵，加上第三重的“道德”意思：即信徒如何与别人建立关系的道德指引。他还将属灵意义的观念，提升成为教义意义的观念，换言之，那是关于教会本质和基督徒与神之关系的真理。

因此，奥利金认为，聪明的释经者必须从经文记载的事件（它的字面含义），进到寻找隐藏在背后的基督徒生活原则（它的道德含义）和它的教义真理（它的属灵含义）。例如，让我们看看奥利金对罗得和他两个女儿之间的性关系（创 19:30—38）的解释。[65]根据奥利金的看法，经文有一个字面含义（事情发生的实况），不过它的道德意思则是由罗得代表人的理性思想，他的妻子代表追求享乐的肉体，而他的两个女儿则代表虚荣和自大。这三个意思应用到人身上，就产生了属灵（或教义）的意思：罗得代表旧约律法，女儿代表耶路撒冷和撒玛利亚，妻子则代表在旷野中悖逆的以色列人。

从现代的观点看，这种解释似乎是在任意玩弄经文。我们可能会认为，奥利金只不过是将他本人的基督徒观念读进经文中，而不是找出经文的意思。奥利金也预料到这种批评，坚决主张神已经默示圣经的作者，将寓意加入他们的著作中。因此，奥利金视为经文最巅峰的意思——它的深层属灵真理——早已隐含在圣经里面，而不是由释经者本人发明的。当然，奥利金的看法在当时不是唯一的，其他人的观点时有所闻。例如，后来亚历山大的西利尔（Cyril，378—444 年）认识到寓意方法的任意武断倾向，拒绝这种方法，采纳一个较以文法为基础的取向。[66]同样地，摩普绥提亚的西奥多（Theodore of Mopsuestia，约 350—428 年）被认为是与安提阿学派有关的最伟大解经家，他写道，只有四篇《诗篇》（2、8、45、110 篇）真正包括了弥赛亚的预言，论及基督的道成肉身和教会。他也没有按照传统的寓意方法，把《雅歌》解释成象征基督对教会的爱，或基督徒对基督的委身，而是认为它是所罗门撰写的爱情诗歌，庆祝他与埃及公主的婚礼。[67]不过，奥利金的寓意取向影响了基督徒的解经方式逾千年之久。[68]

40

2.3.3 教会大公会议（约公元 400—590 年）

教会大公会议时期代表了第三个教父时期，也是最后一个阶段。随着罗马皇帝君士坦丁（Constantine）在 312 年归信，政治便对教会的解经产生了深远的影响。在皇帝看来，正统主流和异端支流之间的教义纷争，危害了帝国的政治稳定。故此，他对教会施压，平息争端，订立标准的教义。这是一项相当困难的任务，原因有两方面。首先，只是为了维护正统而诉诸圣经，会造成教义上的僵局，因为非正统的教派亦会引用圣经来支持自己的观点，而且通常都相当具有说服力。其次，正统的神学家本身也未能就适当的释经方法达成共识。更糟的是，即

使异端也是引用圣经来支持他们的观点，这事实导致早期教父德尔图良（Tertullian，约 200 年）质疑他们这样诉诸圣经的正当性，因为他认为圣经只属于持守使徒教训的教会。[69]教会急需某种权威来决定经文的最终含义。在教会领袖的使徒统绪（apostolic succession）中，为此提供了答案。

前文指出，使徒教父如何诉诸经文的传统解释，从而回应诺斯替主义等异端。在君士坦丁的统治下，正统教会的领袖再次运用这个论据，肯定他们的“使徒性”（apostolicity）——换言之，只有他们是使徒的继承者，才能真确地解释圣经，因为唯独他们才是直接领受使徒的教导。为了贯彻施行这个原则，教会领袖召开了一连串的教会大公会议，确定教会公认的教义。

他们的议决界定了正确的基督教信仰，为正统观点辩护，对抗异端的思想。由于任何一方都是引用圣经作为支持，会议的公告尝试根据使徒的传统，详细说明圣经的正确解释，以及什么是异端的误解。大公会议的重要性，在于他们对“正统信仰”（orthodoxy）的描述，那是基督教信仰的主流，与正确地解释圣经和使徒的教导一致。那些信仰把正统与异端的观点区别开来。

在这段时期的开始，伟大的教会领袖奥古斯丁（Augustine）成为西方教会最早期的正统信仰基督徒，明确有力地表达了具独创性和范围广泛的释经。[70]他在讲章、圣经注释、著名的《忏悔录》（*Confessions*），特别是《论基督教教义》（*On Christian Doctrine*，397 年）中，流露了复杂而微妙的解经取向。奥古斯丁最首要的解经原则，就是要引导读者去爱神和其他人（即圣经本身的目的）。[71]正确的解经是要培养一个合乎体统的、道德的、委身的基督徒生命。奥古斯丁认为，若要正确解释圣经，就必须注目于经文的字面或历史意思，他认为那是它的“真正意思”，或经文要表达的信息。[72]可是，当圣经的字面意思不明确时，该怎么办呢？例如，“神的形象”（创 1:27）一语的字面意思可能暗示神有某些物质的实体，即使不是像人类一样的肉身。[73]这时，奥古斯丁作为熟练的修辞学者，就在经文中寻找象征或寓意的意思（换言之，那“形象”是指人性的属灵一面）。为了防止过分主观的寓意解释，奥古斯丁提供了三个解经原则，找出含糊经文的象征意思。

首先，要参考其他较清晰的经文对有关主题的教导。第二，参考“信仰的规范”（rule of faith）或教会传统对这段经文的解释。第三，要是上述两个准则出现矛盾的见解，就该从上下文来判断哪种见解才是最吻合经文的意思。奥古斯丁对研读圣经的重要贡献，丝毫没有夸大之处。他的思想深深影响了以后的思想

家(例如阿奎那、伊拉斯谟、路德),而且研经者仍然可以依循他那正确解经的原则。[74]

另一件在教父时期晚期发生的重要事件,涉及另一个极具影响的思想家,值得一提。教会领袖终于劝服杰出的学者哲罗姆(Jerome, 331—420 年),把新旧两约和次经翻译成拉丁文。[75]这部从希伯来文和希腊文抄本翻译而成的译本,称为"武加大译本"(*Vulgate*,源自拉丁文"通用"的意思),成为西方教会公用的圣经。它的独特贡献是为拉丁语世界提供了一部基于原文,而不是根据译本(即"七十士译本")翻译的旧约译本。[76]不幸地,从那时候开始,由于各种现实的理由,西方教会停止了以希伯来和希腊原文研究圣经,直到文艺复兴时期才得以恢复。事实上,西方教会对所有教义的讨论,开始以"武加大译本"为依据。在某些情况中,哲罗姆以动态意译方法(dynamic-paraphrase method)译出来的译本,未能准确反映原文的意思(例如路 1:28 的翻译是:"Hail Mary, full *of grace* ..."["万福的马利亚,**恩宠**丰满……"],希腊文的意思是"favored one"[NRSV]或"highly favored"[NIV],近乎"和合本"翻译的"蒙大恩")。于是,在倚重圣经原文作为教导的来源方面,教会又远离了一步。[77]

42

2.4 中世纪(约公元 590—1500 年)

顾名思义,中世纪是处于历史上两个重要时期的中间,前后分别是由教父和教会会议所支配的教父时期,以及由宗教改革开创的新方向。在某种意义上,它构成了上述两个阶段的过渡时期。中世纪标志着前一时期的某些特征逐渐衰落,又为后一时期的兴起奠下根基。中世纪被普遍认为是一个黑暗而专制的时代,而这个印象亦在很大程度上与历史事实相符。[78]神职人员和一般信徒因无知而蒙受磨难,道德沦丧的教会领袖只顾不择手段地抓紧教会权力。同时,往往是隐藏在修道院的高墙之后,千年以来与圣经的活泼而丰富的交流,默默地产生了某些工具书籍,给以后几个世纪的释经工作带来了深远的影响。[79]

中世纪有三个典型的释经取向。释经者继续倚重**传统性**(traditional)解释——许多世纪流传下来的教父见解。这种方法的主要参考资料,一直是成文的**教父注释汇编**(*catena*,拉丁文是"链")。[80]值得留意的是,中世纪之前的教父注

释汇编虽然摘引了许多释经者的见解，中世纪的版本主要收集的却是奥古斯丁和哲罗姆等重要教父的作品，表达的是教会认可的教义观点。换言之，释经者在运用教父注释汇编时，其解经倾向迎合教会的教义规范。麦克纳利（R. E. McNally）指出，这个时期的“释经变得几乎与传统等同，因为优秀的注释者，就是把所领受的忠诚地继承下去的学者”。[81]

教父注释汇编在中世纪衍生了一个重要的释经产物。中世纪的修士发展了一套**释义注解**（interpretive gloss）的做法，就是教父写在圣经页边或行间的附注或解释（8—9 世纪）。到了 11 世纪末，中世纪的学校普遍盛行这种做法，最后这种做法得到统一的设计，结果见于巴黎所出版的批注圣经中（约 1220 年）。大约与此同时，《法令注释》（*Glossa Ordinaria*）也面世了，这是对个别圣经书卷的庞大多册的释义和批注汇编，很快就成为中世纪的标准圣经注释著作。[82]

正如上文所述，在中世纪各种释经方法中，以**寓意性**（allegorical）的方法为主。事实上，相比于奥利金认为经文包含三重意思，许多中世纪的学者相信，圣经的每段经文都有四重含义。在中世纪广泛流传的一首歌谣（拉丁文），概括了这些含义：

> 字词教导已成就之事；
> 寓意教导你应信之事；
> 道德意思教导你应作之事；
> 属灵意思教导应盼望之事。[83]

这样，圣经的四重含义是：字面性（literal，或历史性[historical]）、寓意性（allegorical，或教义性[doctrinal]）、道德性（moral，或比喻性[tropological]）和灵意性（anagogical，或末世性[eschatological]）。例如，中世纪的圣经学者一般认为“耶路撒冷”一词包括了四重意思：

> 字面：犹太人的古城
> 寓意：基督徒的教会
> 道德：敬虔的心灵
> 灵意：天上的圣城[84]

这样得出圣经的"意思",可能让现代读者认为即使不是毫无意义,也是陈腔滥调。不过,奥克尔(C. Ocker)正确地提醒我们,上述似乎是陈腔滥调的,却是基于一个重要的(而且是明显的)假设——圣经的深度和复杂。换言之,

44

> ……圣经经文和名词的历史意思,远离读者或读者的世界,而其他意思却是触及现今的宗教生活——教会、灵魂的道德境况、未来。四重意思表明一个抽象的过程,以及灵活运动的可能性,其做法却甚少把圣经经文切割成四部分。[85]

中世纪的第三种释经方法是**历史性**(historical)解释。某些中世纪的释经者为了寻找经文的历史意义,参考了犹太人的权威著作。圣维克托的安德鲁(Andrew of St. Victor, 12 世纪)是英国威格莫尔(Wigmore)一所修道院的院长,他所撰写的圣经注释书就是这种释经方法的例子。[86]安德鲁与同时代的释经者不同,他的解经摒除了灵意注释和神学问题。相反,他集中探讨经文的历史或字面含义,而且经常引用犹太人的解释。虽然在历史的洪流中,安德鲁代表了少数人的看法,但是他却提醒我们,某些中世纪学者保存了像哲罗姆和奥古斯丁等早期释经家的传统,认为字面含义就是经文的主要意思。

最后,字面释经的取向得到了更具影响力的支持,那就是**经院哲学**(scholasticism)运动。[87]经院哲学是欧洲在文艺复兴之前的一场理性觉醒运动,首先在修院学校兴起,然后再扩展到其他大学(12—13 世纪之间)。它的要旨在于分辨出基督徒信仰与人类理性的关系。有两个因素为这个运动提供了肥沃的温床,使其得以萌芽和滋长。

首先,几个世纪以来,欧洲的政治一直相对稳定,人民生活安稳,以致学者可以在没有干扰的情况下为他们的问题寻找答案。其次,基督教之前的古典哲学家(尤其是亚里士多德)重新被发现,为这项任务提供了理性的工具。亚里士多德的哲学成了基本的工具。[88] 11 世纪的安瑟伦(Anselm)和阿伯拉尔(Peter Abélard)等经院哲学先锋运用了逻辑分析和三段论的方法,处理不同的神学题目,产生了伟大的"思想殿堂"(cathedrals of ideas)。[89]更重要的是,亚里士多德的因果关系理论(即事物是有多个原因的)巧妙地重新塑造了中世纪晚期(14 世纪)解经家的思想世界。在圣经的应用上,上述思想引导他们考虑圣经背后有多个

45

原因的可能性(例如：神、人类作者、他们的意向限定了经文的意思等)。此外，根据奥克尔的说法，他们开始看到“**超越**(beyond)讲论的思想特质(即多元意思的基础)，实际上就是讲论的(of)思想特质”。[90]这个见解最后破坏了一直以来所认为在圣经不同“含义”之间的区分，导致对圣经的意思有一个较整全的理解。

经院哲学最主要的代言人是才华横溢的基督徒思想家阿奎那(Thomas Aquinas，13世纪)。[91]他的巨著《神学大全》(*Summa Theologica*)综合了3个世纪以来学术深邃讨论的理性成果。该书以理性和系统的方式，表达基督教信仰，最后成了罗马天主教教会神学的标准总论。较之同时代的人，阿奎那更重视经文的字面意思。对他来说，经文的其他含义(寓意、灵意等)，都是以字面意思为依据的。事实上，他认为经文的字面意思已经包含了信仰的一切所需。[92]

总的来说，寓意释经者仍然活跃于中世纪的教会中，而且对传统解经仍然十分倚重。[93]同时，这方法长久以来在教会中的霸权地位正在日渐衰落，其他不同的解经取向出现，对公认的四重含义之间的相互关系加以重整。经院哲学将哲学的工具应用到神学上，也倾向把有关圣经的解释系于更理性和客观的支柱之上。正如穆勒(R. A. Muller)和汤普森(J. L. Thompson)所观察到的，“对经文及其字面含义日渐增加的兴趣”，把中世纪的解经置于“指向宗教改革而不是远离它的轨道上”。[94]故此，在教会如何解释圣经的漫长故事中，这个理智的阶段为迈向下一步作了预备。

2.5 宗教改革(约公元1500—1650年)

尽管有普遍的印象，但从中世纪踏入新教宗教改革的步伐既不激烈，也不像一般所想的那样明显。导致其历史因素有很多，但其中一个特别值得提及，因为它与我们的主题息息相关。在中世纪末期，较为传统的经院哲学家与伊拉斯谟(Erasmus)等基督徒人文主义者所谓的新学问之间，爆发了冲突。[95]

46

伊拉斯谟嘲笑经院神学的逻辑过于琐碎和复杂，确实有某些道理。[96]人文主义者认为，这类神学不能提供任何灵粮，喂养基督徒的饥渴心灵，而且许多作者公开表明，他们渴望早期教会那种单纯的信心和虔诚。伊拉斯谟提议，思想枯燥的流行神学要让位给他称为“基督的哲学”，也就是以基督的教导为中心，真正的

灵性和道德的关怀。[97]由于经院哲学式的系统神学为传统的正统教义提供了理性的根据，许多人便认为经院哲学是一座必须攻克的堡垒。

此外，随着学者重燃根据希伯来和希腊原文研读圣经的兴趣，他们对经文获得了崭新的见解。1506 年，备受争议的语言学家罗伊希林(Johann Reuchlin)出版了一部希伯来文语法纲要，提供了现代希伯来文研究的基础。[98] 1516 年，伊拉斯谟出版了第一部现代版本的希腊文新约圣经，并且附上新的拉丁文翻译。由于越来越多的人对研究早期抄本产生兴趣，于是暴露了拉丁文“武加大译本”的许多误译之处，削弱了它作为支持教会教义的绝对权威。“武加大译本”是天主教教会维系权威的一根支柱，故此，质疑“武加大译本”的权威，无疑使教会本身的权威性蒙上阴影。[99]

此外，对寓意方法越来越多的不满，也刺激了其他释经者寻找一种更好的释经取向的渴求。在 15 世纪末，一位名叫盖勒(Geiler of Kaiserberg)的人留意到，寓意释经的滥用已经使圣经变成“蜡鼻子”(nose of wax)，让读者任意解释。[100]寓意释经那种武断和猜测的性质，已经令许多人感到不满。

16 世纪流传一句谚语：“伊拉斯谟生了蛋，路德把它孵出来。”[101]事实上，马丁·路德(Martin Luther)是把中世纪取向的精粹与 16 世纪新的教会现状结合起来，谨慎地解经，引导基督徒的释经迈向新路的两个人物之一。首先，路德坚称，对基督徒而言，只有圣经拥有神圣的权威。在这样做时，他打破了一直根深蒂固的原则，即教会传统和被按立的教会领袖在制定教义上拥有与圣经同等的权威。[102]因此，他为宗教改革提出了一个基本前提——唯独圣经(*sola scriptura*)的原则。同时，路德也肯定圣经是它自己的最佳解释者的原则；故此，读经者无须再像以往般倚赖教父注释和教会权威，才能明白圣经。

47

其次，路德反对寓意方法，原因是他认为寓意释经等同于凭空猜想。相反地，他与阿奎那一样，认定圣经只有一个单纯的意思，就是它的历史含义。路德指出，只要按照经文原初的历史背景，运用一般的文法规则去理解，就能了解它的意思。同时，路德透过以基督为中心的目光来研读圣经，宣称全本圣经——包括旧约——都是关乎基督的教导。[103]因此，路德虽然否定寓意释经的方法，但他却重新采纳预表的方式解释新约。

不过，路德强调正确的释经也会有主观成分。他的意思是，圣灵的光照会引导信徒将个人的经验应用在释经上。圣灵会帮助读经者正确理解该段经文有关

基督的教导。因此，这样得出的解释，就是真正"属灵的解释"。[104]

另一位领导释经革命的人物是加尔文(John Calvin)。[105]正如路德和阿奎那一样，加尔文拒绝寓意释经，采纳历史释经的方法。他认同路德的看法，肯定圣经是教会唯一终极的权威，那是要凭信心去接受的权威。此外，加尔文也相信释经带有主观成分——他称之为"圣灵的内在见证"。加尔文认为，这见证并非要光照释经的过程，而是在信徒的心中印证某个解释是正确的。[106]

简言之，宗教改革进一步发展了某些中世纪人士对圣经字面意思之首要性的强调。同样地，宗教改革家在怀抱并经常诉诸教会传统和教父解经之时，也把圣经的教导置于两者之上，作为它们的终极权威。他们肯定圣经本身是"清楚明了"(perspicacious)的，也是它自己最佳的解释者。倘若以往许多释经者应用寓意方法，发掘出圣经多重可疑的意思，那么宗教改革家是跟随阿奎那，接纳圣经的朴实、简单、字面的意思，作为它一切意思的宝库之基础。难怪路德和加尔文都写了无数的释经书，而且他们的释经书至今仍得到释经者的高度评价。

然而，宗教改革家对"如何"理解圣经的共识，却不能保证他们一致赞同圣经的内容是"什么"。事实上，他们对许多经文的意思都没有一致的意见。例如，路德与瑞士改教领袖茨温利(H. Zwingli)在 1529 年举行的一次著名会议上，就无法在圣经对主餐的教导上取得共识。[107]事实上，这段插曲预告了很快出现的许多解经分歧，在宗教改革时期之后，分裂成"信义宗"(Lutherans)和"加尔文派"(Calvinists)，这样的分裂直至今天仍然存在。然而，上述的意见不一，都证实解经过程的复杂性(包括释经者仍然是在传统中解经的事实)，也肯定了圣经的中心性，视之为基督教教义的首要来源。

事实上，就像大多数运动一样，宗教改革也产生了一个较为极端的表达方式——所谓"激进宗教改革运动"(Radical Reformation)。[108]在释经中，重洗派(Anabaptists)和门诺会(Mennonites)一类的团体严格坚持宗教改革"唯独圣经"(*sola scriptura*)的原则，以及圣经的清楚明了性质，尽管他们应用的方式，被其他宗教改革家强烈反对。他们认为新约较为优先，根据字面来阅读，诉诸圣灵的光照启发，而且他们根据新约教会的模式，致力于建立较为自主的基督徒团体。他们只用浸礼的形式为成年人施行水礼，委任由圣灵引导的平信徒领袖，把自己从世界和建制教会中分别出来，而且拒绝缴税和服兵役。当时其他基督徒认为他们是在造反和煽动，数以千计的信众因而被残酷迫害致死。回顾往事，那实在是

宗教改革时期的黑暗日子。[109]然而，他们为基督教世界留下了西方教会解经和基督教团体的第五道清流，与有所建制的天主教会、信义宗、加尔文派和圣公会并列。更重要的是，他们把圣经及其解释放在平信徒领袖的手上，通过教会团体的聚会，让圣经融入一般信徒的生活中。

具讽刺意味的是，在16世纪末，加尔文和路德的属灵后裔，似乎又倒退为一种新教形式的经院哲学。[110]在新兴的信义宗和加尔文派教会之中，对莫测高深的教义进行鸡毛蒜皮的争论，简直是无日无夜。例如，在日内瓦，预定论（predestination）的观念占据了加尔文的继任人贝扎（Theodore Beza）的心思，引致神学家推敲上帝旨意的逻辑次序。[111]在旁观者的眼中，改革宗教会在某方面偏离了路德和加尔文：他们似乎更重视在理性上认同新教的教义，多过活出亲切、活泼和个人化的敬虔生活。他们占据了新教的正统，不幸地看起来非常像是经院哲学思想，而这正是宗教改革运动早已抗拒的。他们共享的虔诚，不足以填补他们之间的教义深谷。宏而观之，天主教会仍然支配着西班牙、法国、意大利、奥地利和波兰；英格兰则由新兴的圣公会支配，那是宗教改革的继子；信义宗支配着德国、丹麦、瑞典、挪威和芬兰；加尔文派控制了苏格兰和大部分瑞士；而重洗派则散见于德国、波兰和匈牙利。[112]

特兰托公会议（Council of Trent，1545—1563年）的决定，代表了天主教会对宗教改革的正式回应。会议反对新教“唯独圣经”的原则，重新确认罗马天主教的释经传统凌驾在其他释经之上，他们的释经结合了圣经和传统，后者包括教宗和教会大公会议的教义决定。会议也维护了“武加大译本”的权威，禁止任何人做出有违教会教义的释经。[113]结果，由16世纪发生的众多重大事件，产生了两个明确的释经主流：一个是新教的，另一个是天主教的。差不多经过四个世纪，双方取向的距离才再次得以拉近。

50

2.6 宗教改革之后的时期（约公元1650—1800年）

宗教改革不是唯一在中世纪末期产生的改革运动。文艺复兴（Renaissance，1300—1600年）标志着人们对古典希腊文、罗马艺术和哲学重新产生兴趣。对希伯来文和希腊文兴趣的恢复，有助于宗教改革，这是文艺复兴精神的产物。倘若

基督教信仰的复兴带来了宗教改革，那么，人类对理性的越发依赖，便催生了文艺复兴。结果，从宗教改革和文艺复兴引发出来的各种重要运动，影响了宗教改革之后对圣经的解释。

敬虔主义(Pietism)就是源自宗教改革的一个运动。敬虔主义在17世纪的德国开始，然后扩展至西欧和美洲。[114]它代表了一种反作用，抗衡新教经院哲学那种索然无味的理性教条主义，以及新教崇拜礼仪所呈现的僵化形式主义。敬虔主义致力于透过小组查经、祈祷和个人道德的建立，把基督教重新实践成一种生活方式。敬虔主义的领袖斯彭内尔(Philip Jacob Spener, 1635—1705年)是一位德国牧师，他宣讲人必须悔改归向基督，并与神建立亲密的个人关系。相对于同时代的教会领袖纯粹对教义感兴趣，斯彭内尔和德国的敬虔主义信徒则强调灵修性和实践性的研经。他们的方法特色是以字面和"常识"为取向，用于仔细研究古代希伯来文和希腊文经文的语法，同时经常着眼于寻求经文在灵修或现实方面的意义。英格兰也兴起了另一个敬虔主义运动，那是卫斯理(John Wesley, 1703—1791年)领导的循道宗(Methodism)，同样试图通过研经和祈祷，复兴充满生气的个人敬虔和圣洁生命。[115]两场运动都是得益于早期文艺复兴的创新——把圣经翻译成民间的通用语(例如1611年的英王钦定版圣经)。今天广泛通行的小组查经和祈祷会，都是在延续他们的做法。

美国新英格兰的著名传道人爱德华兹(Jonathan Edwards, 1703—1758年)代表了美国的敬虔主义。爱德华兹跟斯彭内尔和卫斯理不同，他在探索如何实际应用圣经之余，也努力明白它在教义方面的教导。在释经的方法上，爱德华兹采用预表法(typology)来带出经文的实际应用。例如，他解释《创世记》29:20："雅各就为拉结服事了七年；他因为爱拉结，就看这七年如同几天。"爱德华兹认为，雅各由于深爱拉结而甘愿吃苦，正预表基督为了爱教会而甘愿忍受十字架的苦楚。

51

文艺复兴的精神产生了称为理性主义(rationalism)的重要智性运动。[116]理性主义把人类的思想视为一个能够判断真理的独立权威。理性主义的根基，奠基于伊拉斯谟等基督徒学者所倡导的人文主义。在教会的事奉中，他们运用人类理性思考来研究原文圣经。他们也相信，运用理性来研经可以帮助信徒建立他们的信仰。17世纪和18世纪的思想家不只运用理性作为反抗教会权威的工具，更针对圣经本身。他们的工作在不知不觉间，为两者在以后被彻底推翻作了

准备。

正如尼尔(W. Neil)所言,理性主义"不是一套反基督教的思想系统,而是一种态度,假定在一切宗教事情中,理性占最崇高的位置"。[117]有三位思想家(当中两人是哲学家)说明了运用17世纪理性主义研究圣经的方法。圣公会哲学家霍布斯(Thomas Hobbes)在其著作《利维坦》(*Leviathan*, 1651年)中,从经文的内证指出摩西活在五经成书之前许久,根本不可能是五经的作者。[118]法国的在俗教士西蒙(Richard Simon)在《旧约的批判性历史》(*Critical History of the Old Testament*, 1678年)一书中,也得出一个类似的结论,指出旧约有某些部分反映出年代上的混乱。[119]

不过,犹太哲学家斯宾诺莎(Bernard Spinoza)的思想却真正从根本上动摇了圣经的权威。[120]他在原本是匿名的著作《神学政治论》(*Tractatus Theologico-Politicus*, 1670年)中,认为理性在释经过程中占有首要位置。换言之,我们应该以研读其他书籍的方法——运用历史研究的法则——来研读圣经。举例说,从理性的角度去理解圣经中宣称神直接干预人类历史的有关记载,只是犹太人的一般说法,并非真正的启示。因此,神迹故事不过是一种驱动无知者顺服的有力方法而已。这意味着,斯宾诺莎是以人的理智来判断圣经的权威,而不是反过来。

这样,宗教改革时期之后出现了五花八门的释经取向。一方面,敬虔主义信徒继续探求圣经的真理,满足他们的饥渴心灵,引导他们过美善的生活。另一方面,尽管阿奎那曾经尝试将哲学与神学结合,但理性主义者却力倡两者要彻底分开。虽然到了18世纪中叶,理性主义的受欢迎程度远不如前,但它却孕育了一系列沿着斯宾诺莎的批判路线而撰写的、极具影响力的圣经手册,并在下一个世纪获得了更大的复兴。[121]

52

2.7 现代时期(约公元1800年至今)

2.7.1 19世纪

在很多方面来说,19世纪都是一个革命性的纪元。赖德烈(K. S. Latourette)把它称为"伟大的世纪",因为它见证了基督教的宣教工作获得了空前的扩展[122],

但同时，具有讽刺意味的是，在知识分子中间越来越多的人对基督教抱怀疑拒绝的态度。人类科学的重大进步，使人对科学方法普遍抱有信心，结果使研究历史的方法产生了革命性的改变，采纳更科学化的方法。此外，黑格尔(G. W. F. Hegel)的辩证哲学，配合马克思(Karl Marx)的社会哲学，以及在达尔文(Charles Darwin)的进化论支持下，发展观(developmentalism)——认为一切事物均存在历史进化的过程——在19世纪广泛流行。

圣经亦不能逃避这些改变所带来的冲击。不少学者——特别是在德国大学任教的——都尝试透过类似的客观和科学化方法来研究圣经。[123]以好几项哲学的重要前设作为主导，称为**历史批判学**(historical-critical method)的释经方法，就是在此时应运而生。[124]它承接了17世纪理性主义者的假设，认为摆脱了神学规限的理性思考，才是研经的最佳工具。于是，学者便把圣经与其他的文学作品等同看待，而不再视之为神给人类的特殊启示。

此外，历史批判方法是以一套自然的世界观作为前设，从自然律的角度去解释一切事物，摒除超自然力量干预人类历史的可能性。于是，学者运用物理学、生物学和化学的定律来解释圣经的神迹。而且，这种释经的取向相信，在历史中发生的所有事情，都是一个进化的发展过程。因此，采用这个方法释经的学者，便沿着这条路线来解释圣经所记载的历史，把早期视为“原始时期”，把后期视为“进步时期”。此外，历史批判方法更把圣经的观念视为受时间限制的真理(圣经所记载的，只是当时的人的想法)，而不是永恒的真理。最后，学者假定圣经的最重要贡献，是在其道德伦理方面的价值，而非神学上的教导。

53

这些前设使释经的焦点产生了两个决定性的改变。首先，许多学者不再致力探求经文的意思，转而努力寻找经文背后的资料来源——这种方法被称为**来源批判学**(source criticism)。[125]第二，不少学者不再把圣经视为永恒的启示，转而致力于寻溯他们假定支配着经文的历史发展进程。以下三位深具影响力的德国学者，他们的释经著述便清楚反映出这些转变。

图宾根大学的历史神学教授鲍尔(F. C. Baur，1826—1860年任教)指出，保罗书信反映出使徒时代的基督教已出现重大的分歧。[126]鲍尔认为，一方面是耶路撒冷教会(由彼得和其他首批门徒领导)所教导的一种犹太形式的基督教；另一方面是保罗和外邦信徒，他们坚持福音其实已废弃了犹太教的律法主义要求。更重要的是，鲍尔因此而推论那些不曾反映早期基督教已有分歧的新约书信，必

然是属于后使徒时代(post-apostolic)的作品。基于这个立论,他把《使徒行传》和福音书的成书日期定在2世纪。因此,上述书卷所提供的资料,并没有任何权威印证耶稣的生平和事奉。鲍尔和他的门生——即所谓图宾根学派(Tübingen School)——运用理性的批判思维来研究新约,声称要突破新约给人的表面印象,找出字面背后的历史实况。结果,他们对早期基督教历史的描述,就与当时普遍接受的描述大异其趣。

在旧约研究方面,威尔豪森(Julius Wellhausen)总结了学术界长久以来有关五经资料来源的讨论。在他的巨著《以色列史绪论》(*Prolegomena to the History of Israel*, 1878年)中,他指出五经背后隐藏着四种分别写于公元前850—前550年之间的资料来源。[127]这个言论衍生出几个重要的含义:一是五经不可能是由摩西所写的;二是律法书是写于历史书**之后**而不是**之前**的;三是真正的以色列历史,与旧约书卷所记述的历史有很大的分歧。

最后一位德国学者是哈纳克(Adolf von Harnack),他的作品清楚地反映出19世纪思想的典型。在芸芸作品中,他的《基督教是什么?》(*What Is Christianity?*, 1901年)大概最能够概述支配基督教和影响其释经的自由神学。[128]哈纳克号召基督新教要回归到耶稣的宗教,按他的看法,这种宗教是隐藏于教会后来在新约中所描绘的耶稣的背后。哈纳克认为,耶稣的宗教可概括为三个重要的教训:(1)神国的来临;(2)神的父亲角色和人类灵魂的无限价值;(3)爱的诫命。 54

总括而言,鲍尔、威尔豪森和哈纳克均宣称,历史批判学发掘出圣经背后所隐藏复杂的文学和宗教历史。正如许多批评家指出,他们的看法若正确,就严重削弱了圣经历史的可靠性,继而严重削弱了圣经作为神的启示的权威。更重要的是,他们的著作彻底改变了释经的目标。他们的目标不再是判断经文的意思,而是找出经文的资料来源和背后的历史。他们暗示,只有回到传统的最早期阶段,人们才能接触到真正和具有权威性的历史。

他们的观点虽然占据优势,却并不是没有受到挑战。我们可以预期,德国认信教会的学者强烈批评新的历史批判学的理性主义,以及提倡两约其他解经方式的学术可信性。[129]其他包括广受尊崇的埃瓦尔德(H. Ewald)和卡勒(M. Kähler)在内的学者,同样运用他们自己的释经进路,以有别于他们较激进的同僚。[130]在英国,德赖弗(S. R. Driver)和史密斯(W. Robertson Smith)等学术巨擘撰写了威尔豪森的《以色列史绪论》英文版序言,将威尔豪森的观点介绍到当

地。不过，赖特富(J. B. Lightfoot)对使徒教父的当代经典翻译，反驳了鲍尔几个重要的假设，而且基本上挫败了他的理论。

在北美，例如沃菲尔德(B. B. Warfield)、格林(W. H. Green)和比彻(W. J. Beecher)等人不只出色地批判了新批判理论的假设，更提出了他们自己另一套充满活力的新批判理论，故此即使没有扭转欧洲批判理论的进展，也赢得了平手。[131]他们反对后者的怀疑论，维护自己对释经的明确归纳取向，诉诸所谓苏格兰常识哲学(Scottish Common Sense philosophy)的认识论——这种观点认为常识正确地识别出某些概念是真实的，无须辩护。[132]同时，在学术界之外，重洗派提倡回到原始新约基督教的论题，这论题再次在两场新的运动中出现，正如我们可以预期，使新约在解经中取得新的优先。斯通(B. W. Stone)和坎贝尔(Alexander Campbell)领导的复兴运动，建基于《使徒行传》和书信的解经上，坎贝尔发展出一套释经的取向，显然预告了 20 世纪福音派的取向。[133]同时，19 世纪末五旬节派的复兴让许多人确信，神超自然地在圣灵里为他们施洗，而且他们的超自然经验已经恢复了新约教会的本质。[134]他们的经验与圣经的解释有何关系，成为下一世纪他们的属灵后裔所讨论的课题。

2.7.2 20 世纪

在 19 世纪末开始萌芽的两种释经方式，到了 20 世纪初便开花结果。首先是**宗教历史**(history of religions)。[135]鲍尔和威尔豪森已经宣称，通过圣经的内证，发现以色列人和基督教的“真正历史”。但是，19 世纪的考古学家却发掘出大量古代埃及、叙利亚—巴勒斯坦、巴比伦和亚述的文献。这些文献增加了学者对圣经时代各类宗教的新了解。无可避免地，学者把它们跟圣经的宗教作一比较。这种比较不久便造就了宗教历史释经取向的诞生，学者尝试用此法来追溯古代近东所有宗教的历史发展。明确地说，这种方法据称能指出古代邻国的宗教如何深远地影响以色列人的宗教行为。拥护这种方法的人有时会走到全无根据的极端，正如德利奇(F. Delitzsch)试图指出的，旧约只是改头换面地重复巴比伦人的观念而已。[136]

宗教历史的取向为圣经的解释带来了两项深远的影响。第一，这种取向的比较研究方式建议，许多圣经观念是源自比威尔豪森等学者所认为的更早期。例如，古代法典的发现暗示，旧约的道德要求是来自摩西，而不是先知的宗教创

作。其次，它稳固地确立了后来被称为"比较原则"(comparative principle)的释经法则。从此以后，正确的释经便必须参考圣经的古代世界的相关文化证据，以便更好地协调其中的文化背景。[137]

另一个释经方法称为**形式批判学**(form criticism)，这是一种新的文学研究方法。[138]形式批判学之父甘克尔(Hermann Gunkel)是以研究《诗篇》著称的德国旧约学者。形式批判学致力于找出假定形成圣经成文资料的较短口述传统，力求辨别每个传统原初的文化生活背景。故此，甘克尔和他的学生宣称，大部分《诗篇》的原初背景就是耶路撒冷的圣殿。

最后，旧约的形式批判学开始把焦点放在现今成文文本的文学形式上，而不再是圣经成书之前的口传阶段。[139]因此，形式批判学仍然是一种重要的工具，协助所有认真研究圣经的人。本书往后的旧约文体综览，见证了甘克尔这个方法具有何等恒久的价值，同时我们将会见到，当它成为新约学者手中的工具时，又如何深远地影响了这个世纪对福音的解释。[140]

2.7.3 第一次世界大战之后

20 世纪的释经，在很大程度上受到这一世纪发生的两次世界大战的影响。第一次世界大战对欧洲造成了严重的破坏，摧毁了一直支持着自由派神学的天真乐观态度。战争的恐怖，似乎也使越来越多的人对克尔凯郭尔(Søren Kierkegaard)和海德格尔(Martin Heidegger)等存在主义(existentialism)哲学家产生兴趣。就像传说中的火凤凰，新的释经方向亦在这时候从战火的灰烬中冒起。最初开创这些方向的，就是两位至今仍然产生至深影响的重要人物。

第一位是瑞士的乡村牧师巴特(Karl Barth，1886—1968 年)。他在对《罗马书》的注释(1919 年)中，猛烈抨击自由主义的错误，并且重申宗教改革传统中那些失落已久的重点。[141]确切地说，他再次强调圣经作为神话语的权威，以及人必须亲自与圣经所述说的永活神相遇。这种个人相遇的观念，反映出受到克尔凯郭尔影响的痕迹。巴特此后的多册巨著《教会教义学》(*Church Dogmatics*)，助长了新教系统神学活泼的复苏，并且证明了深入的释经可以如何丰富神学。[142]

57

另一位在 20 世纪留下深远影响的人物，就是著名的新约学者布尔特曼(Rudolf Bultmann，1884—1976 年)。[143]正如巴特的神学受到克尔凯郭尔的影响，布尔特曼的著作以海德格尔的存在主义作为哲学基础。布尔特曼对于释经

历史的发展作出两项独特的贡献。首先，布尔特曼应用形式批判学来解释福音书及其历史发展。正如甘克尔权威地论述诗篇，布尔特曼将福音书的每个独立片段(选段)分类成不同的文体(例如神迹故事、宣讲故事等)，并且指出每个片段的原初背景。[144]此外，布尔特曼也凭着某些文学形式的背景，来判断其历史的可靠性。对于那些似乎带有后来的初期基督徒群体信仰色彩的文学类型，布尔特曼特别表示质疑。因此，在布尔特曼的手中，形式批判学进一步削弱了福音书的历史可靠性。布尔特曼将“历史的耶稣”(Jesus of history，真正活过的那个人)和“信仰的基督”(Christ of faith，基督徒宣讲的那个人)区分开来。另一方面，英国学者像多德(C. H. Dodd)、曼森(T. W. Manson)和泰勒(Vincent Taylor)等，成功地运用现代的历史批判方法，以充分的理据证明福音书记述的历史可靠性。

58

其次，布尔特曼也致力于把圣经“非神话化”(demythologize)，以现代的观点表达圣经中(他认为)过时的神话世界观，来传达宣讲的内容(*kerygma*)或“信息”。[145]就像巴特一样，布尔特曼关注的是圣经如何对应现代人的需要。他想把圣经的信息弄成现代人能够明白，并与他们有关的信息。据他看来，现代盛行的科学化世界观，已经使许多基督徒知识分子的信心动摇。后者感到难以相信圣经，因为圣经包含了那些他声称的神话性语言——例如，圣经提到的三重天、宣称耶稣从天上“降下”和“升上”高天，以及所记载的神迹。

布尔特曼的取向，要求读者用存在主义的释经方法来阅读圣经。[146]虽然大多数读者期望从圣经中得到客观的资料，而且布尔特曼承认经文确实能提供不少，但是对于那些被认为是科学发展之前的任何观点(例如原始的宇宙观、神话等)，他却容许读者可以置之不理。此外，他认为读者应该主观地阅读圣经，让圣经对人类存在的理解来澄清个人本身存在的困境。事实上，布尔特曼坚持只有当我们面对圣经给予我们的这种挑战时，圣经才成为启示。他认定，只有当人明白本身正处于他所称“非真实的存在”(unauthentic existence)，以及让存在更加真实的可能性时，他们才能真正明白圣经。换言之，他基本上是主张一种纯主观的存在主义读经方法——一种完全脱离公元1世纪历史背景的释经方法。

在两次世界大战之间，巴特和布尔特曼的著作衍生了一个新的神学运动，称为**新正统派**(neo-orthodoxy，或辩证神学[dialectical theology])。新正统派神学家在巴特和另一位瑞士神学家布龙纳(Emil Brunner)的影响下，按照三个基本前设来进行释经。首先，神是一个主体而非一个客体(是“你”[Thou]而非“它”[It])。

因此，圣经的话语不能像陈述一个抽象的主题那样传讲有关神的知识；人只能透过亲自与神相遇来认识他。这种相遇是十分主观、神秘和奇妙的，以致人不可能用科学的客观标准来评审。第二，圣经里那位超越万有的神与堕落的人类之间，有一道巨大的鸿沟。事实上，神是如此超越，以致只有神话才能填补这道鸿沟，将他启示给人类。因此，新正统派不是把圣经的记事视为某类历史作品来阅读，而是把它们理解为披上历史外衣来传递神学真理的神话。当然，批判者指出，这个取向的结果就是贬低了圣经事件的历史性。

第三，新正统派神学家相信，真理的本质是吊诡性(paradoxical)的。因此，他们认为根本没有理由和需要，把圣经中带有矛盾的陈述，理性地加以解释。批评者指出，新正统派接纳明显相反的圣经观念为一种吊诡，暗示他们质疑以任何理性的一致性来将圣经里的分歧观念结合起来。

2.7.4 第二次世界大战之后

假如第一次世界大战催生了新正统派和布尔特曼的释经方法，第二次世界大战也孕育了重要的产物。战后的美国涌现了大量刊物，体现出对圣经神学的兴趣的一种复苏，查尔兹(B. S. Childs)称这一复兴现象为**圣经神学运动**(Biblical Theology Movement)。[147] 1947 年，一本名为《释经》(*Interpretation*)的期刊开始出版，以推动对神学和圣经做出积极的思考。三年后，基督教大专学生运动出版社(SCM Press)开始出版一套名为"圣经神学研究"(Studies in Biblical Theology)的学术丛书。以往的圣经注释一直被历史批判的问题所支配，如今的注释则以圣经书卷的神学和信息为讨论的重点。

根据查尔兹的看法，这个运动强调五个重点：第一，重新发现圣经的神学向度；第二，全本圣经的整体性；第三，神在历史中的启示；第四，圣经思维的独特性(例如对希伯来思维与希腊思维的区别)；第五，圣经与其古代环境的对比。虽然对这个运动的批评令人对其中多个重点有所怀疑，然而它在 20 世纪 60 年代却复兴了圣经的神学层面的研究，这个层面在 19 世纪末一度成为历史批判学的牺牲品。[148]

在战后的时代，我们也目睹了一个后来被证明具有影响力的新方法的诞生。19 世纪留下来的释经方法，倾向于突显圣经的多样性和差异性。例如，由于来源批判学，释经近乎成为一种学术性的解剖。释经者的责任，只不过是将经文的各

段落分门别类。此外，形式批判学因将焦点放在个别形式和它们的传递上，也陷入类似的琐碎分析中。在上述两种情况中，学者完全忽略了更大的文学处境（现今圣经的最后文本），而来源和形式只是其中的一部分。

但是，在20世纪50年代中期，**编修批判学**（redaction criticism）的出现，成为形式批判学的补充。基本上，编修批判学是要辨别每位圣经作者或编者所提供 60 的材料的神学特色和主题重点。[149]例如，这方法假定不论每卷书后来演变成怎样，它都会反映出作者或编者的编辑设计，而这设计是为了强调某些要旨。编修批判学最先见于福音书的研究，[150]但旧约学者也用过类似的方法研究希伯来正典的某些部分。[151]

战后还有其他两方面的释经发展，其理念可溯源至布尔特曼的作品。第一个是在布尔特曼的学生中间发起的一场运动，称为“对历史的耶稣的新探索”（New quest for the historical Jesus）。[152]他们强烈反对布尔特曼坚持不可能认识历史的耶稣这种看法。他们（以及许多其他人）质疑，人若不可能认识历史中的耶稣，又怎可能拥有真实的基督信仰。他们怀疑布尔特曼对耶稣所持的不可知论，实际上只会破坏信仰。因此，在20世纪50年代和60年代，他们都谨慎地致力于从福音书中勾画出他们认为可以认识的历史上的耶稣。[153]布尔特曼的批评者指控他是幻影论（Docetism），这个异端认为耶稣只是看似受苦和受死，事实上却没有发生，因为他不是人类。结果，布尔特曼的学生特别关注耶稣被钉十字架的历史，因为这个事件在基督教的神学中非常重要。保守派的学者可能认为，他们的结论毫不足道，但他们至少缩窄了“历史的耶稣”和“信仰的基督”之间的差距。[154]

第二个发展称为**新诠释学**（new hermeneutic），也是涉及布尔特曼的学生。[155]这种取向采纳了语言学的崭新观点。明确地说，它把语言理解为一个行动者（actor，即某些激活事物行动的东西），而不是加诸某些被动客体的标签。因此，61 每次运用语言都会把一个新的实体带进存有中——这个运动的发言人富克斯（E. Fuchs）和艾伯林（G. Ebeling）称这是“字词事件”（word-happening）或“言谈事件”（speech-event）。每个言谈事件通过聆听者自己的经验，传达了它本身的独特真理——这正是关键所在。

把这种语言的新观念应用在释经上，意味着对经文有一种不同的看法。直到目前为止，释经者一直假定经文只是一个客体，被动地回应他们的释经问题，

他们是主导这客体的主人。相比之下，新诠释学假定，当阅读经文时，经文便一如既往地创造一种能主导读者的言谈事件。换句话说，圣经经文解释了读者（而不是读者解释经文），在那一刻要求读者面对神的话语。因此，按照新诠释学的观念，引导释经过程的是经文，而不是释经者。在解经中，经文和它的原意必须抓紧读者，而不是让读者的问题驾驭那段经文。

新诠释学为释经带来几项正面的贡献。首先，它激发人对这个主题的理论重新反省。圣经的释经学经常把焦点放在读者用来找出经文含义的各种释经技巧上。然而，新诠释学却重视读者与经文之间的复杂关系。其次，它适当地强调经文对读者所造成的影响。以前的释经方法假设，释经者控制了释经的过程，经文只是被分析的对象。释经者如今则受到挑战，要考虑到经文对他本人的评审。事实上，经文在吸引读者进入它的世界之同时，主动诠释了他们所处的世界。

第三，新诠释学中的言谈事件观念适当地强调，圣经必须对应它的当代读者的存在意义。换言之，释经不单只是解释经文的原意，还包括要将经文的历史意义对应当代人生的各种问题。

在弱点方面，新诠释学倾向淡化经文的历史含义及其对言谈事件的贡献。因此，新诠释学有离开圣经基础的危险。此外，尽管它揭示了一些新的释经见解，但它的存在主义倾向，实际上限制了经文对读者传递的信息，也就是对人类存在的洞见。例如，读者不能收集圣经对历史、科学、文化、神的本质等问题的见解。

战后的圣经神学运动也留下了一个方法学上的结果，就是**正典批判学**（canon criticism）的方法。为了弥补圣经神学运动的缺点，查尔兹建议，可以从圣经作为正典这个新处境来做神学——圣经的正典性地位。[156]正典批判学把圣经书卷视为正典，即是犹太人和基督徒群体的权威著作。它也假定编纂这些书卷的人，是依循神学的信念来把它们汇集成正典。因此，这方法通过分析正典的形态——把书卷编辑成现有形式的设计——来找出当中的神学含义。[157]

62

最后，刚刚过去的20世纪出现了两个重要的新发展，影响仍然存在。首先，从五旬节派的观点出发的释经学术讨论开始萌芽。1979年，五旬节派研究学会（Society for Pentecostal Studies）出版了一部重要期刊《灵风》（*Pneuma* [Leiden: E. J. Brill]），成为五旬节派和灵恩课题的国际学术讨论平台。1992年，谢菲尔德学术出版社（Sheffield Academic Press）开始出版《五旬节派神学期刊》（*Journal of Pentecostal Theology*, *JPT*），促进有建设性的神学讨论，跨越许多信仰传

统。[158]虽然释经学上的共识仍然没有出现，在几个主要问题上却有充满活力的讨论：运用理性的福音派释经学，对以经验为基础的五旬节派生活究竟是有益还是有害？圣灵的经验作为与圣经的解释有何关系？根据新约，基督徒群体的中心权威究竟是圣经，抑或是基督通过圣灵所述说的？

第二，在20世纪80年代初出现几个关于耶稣的主要研究，导致某些新约学者称它们为"对历史的耶稣的第三次探索"(Third Quest for the Historical Jesus)。[159]有关公元1世纪巴勒斯坦考古学资料的新发现、学术方法的提升，以及例如新发现的《多马福音》(*Gospel of Thomas*)等抄本，提供了诠释耶稣的新观点。耶稣研讨会(Jesus Seminar)是一个由北美学者自行挑选成员的团体，发展了一系列极具争议的判断准则，据称需要用它们来区分耶稣的言论哪些是真实的，哪些是后人修饰的。近期学者所出版的著作，以不同的方式描绘耶稣(例如他是游行四方的犬儒学派哲学家、末世性的先知、社会改革的先知、智慧的贤士、边缘化的犹太人，以及犹太人的弥赛亚)。活泼的讨论仍然持续，伴随着"热烈"的争议，已经发出了某些新"亮光"，有助于我们对耶稣的理解。这场"探索"的长远意义仍然可见。

总的来说，20世纪出现了不少新的释经方法，同时亦对释经过程的本质做出了严谨的哲学和神学反省。[160]在过去20年中，上文没有提过的其他新方法相继登场。文学的取向——新的文学批判学、读者—回应批判学和解构理论——都提出了有趣的解释，并且引发了热烈的学术讨论。至于社会学的取向，包括由不同群体拥护采纳的释经方式(例如女性主义和解放释经学)，也得到广泛的传播。这些方法迅速得到宣扬，而且在21世纪初的某些圈子中占据支配地位，我们会在下一章中讨论这些方法。

注　释

1. 除了少数例外，本章的范围限于概述西方基督教的释经历史，或主要是新教在宗教改革之后的释经历史。关于东方基督教在释经上与福音派最相关的特色，优秀的概览可参阅 G. R. Osborne, "The Many and the One: The Interface between Orthodoxy and Evangelical Protestant Hermeneutics," *St. VladThQ* 39(1995):281—304。

2. 近期的研究已经开始讨论“以经解经”(inner-biblical exegesis)这个问题。有关的优秀概览，参阅 D. A. Carson & H. G. M. Williamson, eds., *It is Written: Scripture Citing Scripture*(Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 25—83。关于旧约的例子，参阅 M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*(Oxford: Clarendon, 1984)，讨论了在旧约中的以经解经；至于新约的例子，参阅 R. B. Hayes, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale University Press, 1989)。最近期的研究有 G. Gakuru, *An Inner-Biblical Study of the Davidic Covenant and the Dynastic Oracle*, Mellen Biblical Press Series 58 (Lewiston, NY: Mellen, 2000); R. Nurmela, *Prophets in Dialogue: Inner-Biblical Allusions in Zechariah* 1—8 *and* 9—14(Abo: Abo Academis Förlag, 1996)；和 S. L. *Harris*, *Proverbs* 1—9: *A Study of Inner-Biblical Interpretation*, SBLDS 150(Atlanta: Scholars Press, 1995)。
3. 关于作者(们)的日期和关怀，宜参阅 R. E. Clements, *Deuteronomy*(OT Guides; Sheffield: JSOT Press, 1989), 69—83。
4. *Palestinian Talmud*, *Megillah* 4, 74d; G. Vermes, "Bible and Midrash: Early Old Testament Exegesis," in *The Cambridge History of the Bible: From the Beginnings to Jerome*, 3 vols., ed. P. R. Ackroyd & C. F. Evans(Cambridge: At the University Press, 1970), 1:201(以下称 CHB I). 参阅 M. Hengel, "The Scriptures and Their Interpretation in Second Temple Judaism," in *The Aramaic Bible: Targums in their Historical Context*, ed., D. R. G. Beattie & M. J. McNamara, JSOTSup 166 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 161 的洞见，认为以斯拉“结束了启示的时代，开启了文士学问(scribal learning)的时代”。
5. 关于“塔尔根”的一般背景，参阅 P. Grelot, *What are the Targums*? (Collegeville, MN: the Liturgical Press, 1992); J. Bowker, *The Targum in Rabbinic Literature*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 3—28。
6. J. L. Kugel, "Early Interpretation: The Common Background of Late Forms of Biblical Exegesis," in *Early Biblical Interpretation*, ed. J. L. Kugel & R. A. Greer(Philadelphia: Westminster, 1986), 13.
7. 这些(和其他)学派的解释的广泛汇集，可见于 L. H. Schiffman, *Texts and Traditions: A Source Reader for the Study of Second Temple and Rabbinic Judaism* (Hoboken, NJ: KTAV, 1998), 121—761。关于犹太人在希伯来圣经以外的、不同文献作品的有用导论，参阅 L. R. Helyer, *Exploring Jewish Literature of the Second Temple Period* (Downers Grove: InterVarsity, 2002)。该书介绍如次经、伪经、死海古卷、《密什拿》、“塔尔根”、约瑟夫和斐洛等主题之外，对新约研究者来说较有价值。
8. Kugel, "Early Interpretation," 40—44。关于希腊化犹太教的概览，参阅 M. Hengel, *The Hellenization of Judaea in the First Century After Christ*(London: SCM, 1989)。
9. 五经的翻译尤其值得注意，因为它成书的过程，以拉玛奇(P. Lamarche)的用语说，正是“一部完整的宗教语言……其高峰见于新约和教父的作品中”；参阅 P. Lamarche, "The Septuagint: Bible of the Earliest Christians," in *The Bible in Greek Christian Antiquity*, P. M. Blowers, ed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 1997), 18。
10. 在《亚里斯蒂亚书信》(*Letter of Aristeas*)中提到它的来源和目标的传说，现今已被学者认

为是不可靠的；参阅 Lamarche，“The Septuagint：Bible of the Earliest Christians，” 15—33。优秀的导论参阅 N. F. Marcos，*The Septuagint in Context*（Leiden：Brill，2001）和 K. H. Jobes & M. Silva，*Invitation to the Septuagint*（Grand Rapids：Baker，2000）。

11. 例如，柏拉图把人对实体的感知比作存有在一个昏暗洞穴中的经验。在那里，人只见到模糊的影子（“形式”），而真正的实体（“观念”）却藏在其后。更多对柏拉图哲学的讨论，参阅 J. Coppelston，*A History of Philosophy*，8 vols.（Paramus，NJ：The Newman Press，1971），1：127—206。
12. 希腊人从公元前 6 世纪开始就磨炼这种解释方法。这方法让他们在希腊古典文学（例如荷马的作品等）中找到价值，某些人的概念（例如神明的道德）是让哲学家感到讨厌的。亚历山大的柏拉图主义者运用寓意（allegory），从古典希腊文学中教导柏拉图哲学。
13. 关于斐洛的生平和思想，参阅 P. Borgen，*Philo of Alexandria：An Exegete for His Time*（JSNT 86；Leiden：Brill，1997）；E. R. Goodenough，*An Introduction to Philo Judaeus*，rev. ed.（New York：Barnes & Noble，1963）；B. Smalley，*The Study of the Bible in the Middle Ages*（New York：The Philosophical Library，1952），1—6。
14. De Vita Contemplativa，x. 78。关于译文，参阅 C. D. Yonge，*The Works of Philo：Complete and Unabridged*（Peabody，MA：Hendrickson，1995）。
15. *Legum Allegoriarum*，1. 63—64.
16. 另一方面，针对不易解决的经文困难（借着诉诸单字的多重意思，以及重新整理字词），斐洛的方法是相当近似《米德拉西》（Midrash）。
17. 斐洛的思想究竟是诉诸希腊哲学多过犹太教，或是刚好相反，在学者中间仍然是一个争论热烈的问题。关于一个合宜的概览，参阅 D. Hagner，“Philo，” in *New Dictionary of Theology*，ed. S. B. Ferguson & D. F. Wright（Downers Grove：InterVarsity Press，1988），509—510；另参阅 Borgen，*Philo of Alexandria*，282—287。
18. R. E. Olson，*The Story of Christian Theology：Twenty Centuries of Tradition and Reform*（Downers Grove：InterVarsity，1999），49. 至于斐洛对以后的教父释经者的影响，参阅 F. O. Fearghail，“Philo and the Fathers：The Letter and the Spirit，” in *Scriptural Interpretation in the Fathers：Letter and Spirit*，ed. T. Finan & V. Twomey（Dublin：Four Courts Press，1995），39—59。较为没有那么哲学化的释经取向，见于斐洛同时代的犹太人约瑟夫（Josephus，37—100?）的作品中，他的主要著作有《犹太古史》（*The Antiquities of the Jews*）和《犹太战记》（*The Jewish Wars*）。作为主要针对犹太诽谤者的辩护作品，他对圣经经文的有趣释义，看来往往像是对经文的重写。关于他所讨论的圣经材料的综合研究，参阅 L. H. Feldman，*Studies in Josephus' Rewritten Bible*，JSJSup 58（Leiden：E. J. Brill，1998）；另参阅 S. Mason，*Josephus and the New Testament*（Peabody，MA：Hendrickson，1992）。
19. Kugel，“Early Interpretation，” 61—62. 至于古卷的英文译本，附上希伯来文经文和注释，参阅 F. Garcia Martinez & E. J. C. Tigchelaar，*The Dead Sea Scrolls Study Edition*，2 vols.（Grand Rapids：Eerdmans，1999）；关于释经的背景，参阅 G. Vermes，*An Introduction to the Complete Dead Sea Scrolls*（Minneapolis：Fortress，2000）；M. A. Knibb，*The Qumran Community*（Cambridge：Cambridge University Press，1987）。
20. 关于他们的解释方法的概要，参阅 M. Berstein，“Interpretation of Scriptures，” in

Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls, ed. L. H. Schiffman & J. C. VanderKam(Oxford: Oxford University Press, 2000), 1:376—383。

21. 关于"别沙"(pesher)的性质,参阅 M. P. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books*, CBQMS 8(Washington, D. C.: The Catholic Biblical Association, 1979), 229—259。
22. Horgan, *Pesharim*, 15, 32—34; W. H. Brownlee, *The Midrash Pesher of Habakkuk*, SBLMS 24(Missoula, MT: Scholars, 1979), 91—98.
23. Brownlee, *Midrash Pesher*, 59—62; Horgan, *Pesharim*, 13, 26.
24. 译文是根据 Brownlee, *Midrash Pesher*, 122—124("一个双关语");参阅 Horgan, *Pesharim*, 17, 39("可能是一个解释")。
25. G. Boccaccini, *Roots of Judaism: An Intellectual History from Ezekiel to Daniel*(Grand Rapids: Eerdmans, 2002),探讨了拉比系统在第二圣殿时期(Second Temple period,公元前515—公元70年)的根源,这系统的出现,在他看来不会早过公元3世纪(xiv—xv页)。关于犹太资料来源如何处理有争议的解经例子,参阅 I. Kalimi, *Early Jewish Exegesis and Theological Controversy*, Jewish and Christian Heritage 2(Assen: Van Gorcum, 2002) 一书的出色分析。
26. "哈拉卡"和"哈加达"也可指到拉比传统本身的文体,不论它们在形式上是法律的(legal)还是叙事的(narrative);参阅 Kugel, "Early Interpretation" 67—72。关于拉比犹太教的导论,参阅J. Neusner, *Rabbinic Judaism: Structure and System*(Minneapolis: Fortress, 1995)。
27. 标准的版本参阅 H. Danby, *The Mishnah*(Oxford: Oxford University Press, 1964)。另参阅J. Neusner, *From Testament to Torah: An Introduction to Judaism in Its Formative Age*(Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1988), 45—65页的一般评论和例子。
28. 参阅 Neusner, *From Testament to Torah*, 72—99页的杰出导论和例子。希夫曼(Schiffman, Texts and Traditions, 619—670)提供了其他例子。
29. Kugel, "Early Interpretation," 78; B. Chilton, "Varieties and Tendencies of Midrash: Rabbinic Interpretation of Isaiah 24.23," in *Studies in Midrash and Historiography*, vol. 3 of *Gospel Perspectives*, ed. R. T. France & D. Wenham, (Sheffield: JSOT Press, 1981), 9—11(以下称 GPIII)。诺伊施纳(Neusner, *From Testament to Torah*, 100—115)恰当地提供了一个有用的概览和例子。
30. 最近两部深入探讨在《密什拿》(Mishnah)中反映的拉比解释的研究著作;参阅 J. N. Lightstone, *Mishnah and the Social Formation of the Early Rabbinic Guild: A Socio-Rhetorical Approach*, Studies in Christianity and Judaism 11(Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 2000);和 A. Samely, *Rabbinic Interpretation of Scripture in the Mishnah*(Oxford: Oxford University Press, 2002)。
31. Shabbath 19.1(引自 Danby, *The Mishnah*, 116);另参阅 J. Neusner, *The Mishnah*(New Haven/London: Yale University Press, 1988), 202。
32. Sanhedrin 8.4(引自 Danby, *The Mishnah*, 394,方括号中文字是原书斜体的地方);参阅 Neusner, The Mishnah, 601。
33. 关于希列的清单,参阅 C. K. Barrett, "The Interpretation of the Old Testament in the New," *CHB I*, 383—384。传统研究也把13条和32条规条的清单视为后期拉比的作品。

比较米德拉西解经法(midrashic interpretation)的杰出论述,见于 I. Jacobs, *The Midrashic Process: Tradition and Interpretation in Rabbinic Judaism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); R. N. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, 2d ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 18—24。

34. Shabbath 9.2(引自 Danby, *The Mishnah*, 108,包括注 8);参阅 Neusner, *The Mishnah*, 190。
35. 学者的共识是,保罗有时是用米德拉西的方式(midrashic ways)解释旧约,近乎古代拉比所用的方式。《加拉太书》3:16 是经常被引用的一个例子,他在此把"子孙"一词的解释建基在亚伯拉罕的应许上(例如创 12: 2—3, 17: 1—11),在一个细节上提到基督——那用词是单数一事[即"那一个子孙"而不是"众子孙"]——在表面上违背了经文的原意(换言之,"子孙"是指全体"后裔")。不论如何通行,这个讲法是弄错了时代的,因为保罗的写作是远早过《米德拉西》和塔尔根成文之前的。再者,它没有充分考虑两个事实:一是保罗的解释符合某些犹太传统,把"子孙"解释为既可以指以色列作为一个民族,也可以指某一个人(即是以撒);二是加拉太书 3:29 显示,保罗留意到"子孙"的集体意思。反而,保罗可能诉诸圣经对集体性(corporate solidarity)的理解,借此以拥有弥赛亚身份的耶稣同时代表亚伯拉罕的真正后裔和以色列民族;参阅 R. N. Longenecker, *Galatians*, WBC 41(Dallas, TX: Word, 1990), 131—132。关于对保罗的旧约释经的优秀评价,参阅 B. Witherington III, *Grace in Galatia: A Commentary on St Paul's Letter to the Galatians* (Edinburgh: T & T Clark, 1998), 219—224 页的附记。
36. R. A. Greer, "The Christian Bible and Its Interpreters," in Kugel & Greer, Early Biblical Interpretation, 128。详论和例子参阅 Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, 36—198;较简洁的参阅 D. Dockery, *Biblical Interpretation Then and Now* (Grand Rapids: Baker, 1992), 34—44。F. F. Bruce, *The New Testament Development of Old Testament Themes* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968),还给予了杰出而广泛的主题论述。
37. 参阅 Barrett, "Interpretation," 399—401。
38. Dockery, *Biblical Interpretation*, 23—26,概述了旧约的解释,尤其是关于耶稣本身的;参阅 R. M. Grant & D. Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, 2d ed. (Philadelphia: Fortress, 1984), 8—38。
39. Grant & Tracy, *Short History*, 36—38。新约预表论的经典研究仍然是 L. Goppelt, *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982);另参考优秀的概览,见于 C. A. Evans & J. A. Sanders, eds., *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel*, JSNTSup 148 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997); id., *The Function of Scripture in Early Jewish Christian Tradition*, JSNTSup 154 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998);和 S. Moyise, *The Old Testament in the New* (New York: Continuum, 2001)。
40. 事实上,最近研究已经显示,在运用预表论中,新约作者是依循明显见于旧约本身的取向;参阅 F. Ninow, *Indicators of Typology Within the Old Testament: The Exodus Motif* (Frankfurt am Main: P. Lang, 2001); C. Seitz, *Figured Out: Typology and Providence in Christian Scripture* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001)。下文对此有更多讨论。
41. 参阅 Grant & Tracy, *Short History*, 28—35。

42. 参阅 D. A. Hagner, *Matthew* 1—13, WBC 33A(Dallas: Word, 1993), 38,作者相信,拉结埋葬在伯利恒附近的传统"是[马太福音]引文运用的最初原因"。

43. Barrett, "Interpretation," 396—397;关于保罗的做法,参阅 Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, 98—109。

44. Greer, "The Christian Bible," 130。根据朗格内克(Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, 109—110)的观点,保罗在此运用的是寓意方法,这方法把旧约的字面意思放在一旁,以便梳理出一个别的意思。不过,西塞尔顿(A. C. Thiselton)令人信服地指出,保罗对《申命记》25:4 的应用,实际上是采取了"一个较复杂的释经策略";参阅 A. C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, NIGTC(Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 686。

45. Thiselton, *First Corinthians*, 686(强调处是原书所有),本文的评论是基于书中的仔细讨论(686—688 页)。

46. 关于这个重要主题的完整讨论,参阅 D. A. Carson & G. K. Beale, eds., *Commentary on the Use of the Old Testament in the New*(Grand Rapids: Baker, 即将出版)。

47. 有关概览,参阅 C. A. Hall, *Reading Scripture with the Church Fathers*(Downers Grove: InterVarsity Press, 1998); R. P. C. Hanson, "Biblical Exegesis in the Early Church," *CHB I*, 412—453。较详尽的讨论,见于 Blowers, ed., *The Bible in Greek Christian Antiquity*, 以及 Dockery, *Biblical Interpretation*, 45—73。

48. 对于进一步研究早期教会教父的圣经解释,我们推荐由奥登(T. C. Oden, InterVarsity Press, 1998—)编辑的"古代基督教圣经注释系列"(Ancient Christian Commentary on Scripture series)。这个系列包括旧约 13 册、次经 2 册和新约 12 册,每册提供注解(*glossa ordinaria*,参下文),后者巧妙地以古人的反省和洞见来阐述圣经经文。

49. 关于翻译和注释,参阅 M. W. Holmes, ed., *The Apostolic Fathers*, upd. ed.(Grand Rapids: Baker, 1999)。

50. Greer, "Biblical Interpretation," 137—142. 对较长时期更详尽、经典的讨论,另参阅 J. Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition*(100—600)(Chicago: University of Chicago Press, 1971)。

51. 英文译文见 Holmes, *The Apostolic Fathers*, 43。参阅他对书信作者和背景的讨论(22—27 页)。

52. Holmes, *The Apostolic Fathers*, 301.

53. 从我们看来,这无疑明显见于 A. Louth, ed., *Genesis* 1—11, ACCS OT 1(Downers Grove: InterVarsity, 2001)。那样的类比较少见于新约的注释书,然而,却也明显见于例如 G. Bray, ed., 1—2 *Corinthians*, ACCS NT 7(Downers Grove: InterVarsity, 1999)。

54. 英文译文见 Holmes, *The Apostolic Fathers*, 295, 317。

55. 英文译文见 R. A. Kraft, *The Apostolic Fathers*, 4 vols., ed. R. M. Grant(New York: Nelson, 1964), 1:109。

56. 关于基督教诺斯替主义的概论,参阅 J. Dart, *The Jesus of Heresy and History: The Discovery and Meaning of the Nag Hammadi Gnostic Library*(San Francisco: Harper & Row, 1988)。较近期的讨论参阅 R. Roukema, *Gnosis and Faith in Early Christianity: An Introduction to Gnosticism*(Harrisburg, PA: Trinity International Press, 1999)。

57. 参阅 W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity*(Philadelphia: Fortress, 1984), 134—139,

231 和 Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition*, 7—10。

58. 爱任纽(Irenaeus, 120—200)教导的所谓"信仰的规范"(rule of faith)——即拒绝任何没有吻合使徒宣讲的观点——清楚地表达了这个概念;参阅 Dockery, *Biblical Interpretation*, 68—70。

59. 我们对费尔贝恩(D. Fairbairn)博士在概念和书目上的建议深表谢意,他是教父学的学者,也是我们以前的学生,这一段落的文稿是由他本人校订的。

60. 换言之,"基督的位格、基督的启示和基督所建立的教会实体,构成了基本和必要的解经原则与方法,以便全面而完整地解释和明白以赛亚和其他旧约先知的预言";参阅 Metropolitan D. Trakatellis, "Theodoret's Commentary on Isaiah," in *New Perspectives on Historical Theology: Essays in Memory of John Meyendorff*, ed. B. Nassif (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 341。这个基督论的原则,也应用在旧约其他非预言性的作品中。

61. 在此,我们依循近期的教父学研究,不再把"亚历山大学派"和"安提阿学派"视为两个对立者,各自提倡寓意(被认为是"坏"的)和文法历史(被认为是"好"的)方法。那些认为安提阿学派的解经是一致的概念,已经被证明是由 19 世纪学术界创造出来的,现时的共识是相信亚历山大学派和安提阿学派拥有相同的取向,尽管彼此之间存在明显的差异。详情参阅 D. Fairbairn, *Grace and Christology in the Early Church* (New York and Oxford: Oxford University Press, 2003); B. Nassif, "'Spiritual Exegesis' in the School of Antioch," in Nassif, *New Perspectives*, 343—377 和 F. Young, "The Rhetorical Schools and Their Influence on Patristic Exegesis," in *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*, ed. R. Williams(Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1989), 182—199。比较 Hall, *Reading Scripture With the Church Fathers*, 156—176。关于对亚历山大学派和安提阿学派的较传统学术研究观点,参阅 K. Froehlich, *Biblical Interpretation in the Early Church* (Philadelphia: Fortress, 1984), 19—20。

62. 我们的讨论根据 Grant & Tracy, *Short History*, 52—56 的论述。进一步深入的讨论,参阅 E. Osborn, "The Bible and Christian Morality in Clement of Alexandria," in Blowers, ed., *The Bible in Greek Christian Antiquity*, 112—130。

63. A. R. Roberts & J. Donaldson, eds., *The Ante-Nicene Fathers*, 10 vols. (New York: Charles Scribner's Sons, 1913), 2:581—582(讲章残篇)。虽然斐洛无疑影响了克莱门,但近期的评论认为,重要的犹太解经家极少承袭他对圣经的解释(Osborn, "The Bible and Christian Morality in Clement of Alexandria," 114)。

64. R. Heine, "Reading the Bible with Origen," Blowers, ed., *The Bible in Greek Christian Antiquity*, 135—139;另参阅 J. W. Trigg, *Origen*(London: Routledge, 1998), 32—35; Dockery, *Biblical Interpretation*, 87—97; M. F. Wiles, "Origen as Biblical Scholar," *CHB I*, 454—489。

65. "Genesis Homily V," in *Origen: Homilies on Genesis and Exodus*, The Fathers of the Church 71(Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1982), 112—120. 关于奥利金对耶稣凯旋进城的解释、致力于协调不同福音书的记载情况,参阅 D. L. Dungan, *A History of the Synoptic Problem*(New York: Doubleday, 1999), 78—80。

66. J. O'Keefe, "Christianizing Malachi: Fifth-Century Insights from Cyril of Alexandria," *Vigiliae Christianae* 50(1996):138—139. 西利尔对《玛拉基书》的解释,证明了这个时期的

两个典型现象：一个单一的神学关怀（即基督徒群体的生活）如何主导了圣经的解释，以及亚历山大学派和安提阿学派如何共同关注过度寓意的问题。

67. 虽然来自于一些较旧的学术观点，关于西奥多的更多探讨，可参阅 M. F. Wiles, "Theodore of Mopsuestia as Representative of the Antiochene School," *CHB I*, 489—510。特拉卡特利斯（Trakatellis, "Theodoret's Commentary on Isaiah," 313—342）宣称在西奥多的学生狄奥多勒（Theodoret，约 393—460）的注释与克里索斯托（John Chrysostom，约 347—407）的讲章中，找到一个综合的解释进路，尽管有明显的差异。关于在所谓"安提阿学派"（Antiochenes）中间，对 *theoria*（希腊文的意思是"洞见"）这个释经概念的微妙讨论，参阅 Nassif, "Spiritual Exegesis," 345—377。
68. 大多数现代释经者对这个取向即使不反感，也会感到犹豫。不过，罗马天主教采用平衡地方法对教父解经作出评估，认为它是遵照传统的趋势，也在某些方面塑造了现代天主教的解经，参阅 P. S. Williamson, *Catholic Principles for Interpreting Scripture*, Subsidia Biblica 22(Rome: Pontificio Istituto Biblico, 2001), 137—147。
69. Dockery, *Biblical Interpretation*, 71.
70. F. Van Fleteren, "Principles of Augustine's Hermeneutics: An Overview," in *Augustine: Biblical Exegete*, ed. F. Van Fleteren & J. C. Schnaubelt(New York: P. Lang, 2001), 1—32；比较 T. Williams, "Biblical Interpretation," in *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. E. Stump and N. Kretzmann(Cambridge: Cambridge Univesity Press, 2001), 59—70. 奥古斯丁对《创世记》和《诗篇》的注释，对于作者的解经取向提供了特别重要线索。
71. *On Christian Doctrine*, I, 40—41. 译文和注释参阅 J. E. Rotelle, ed., *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*, Vol. 11(Hyde Park, NY: New City Press, 1996)。
72. Van Fleteren, "Principles of Augustine's Hermeneutics," 10; Augustine, *On Christian Doctrine*, 1. 41. 参阅对奥古斯丁及其思想的综述，载于 Hall, *Reading Scripture With the Church Fathers*, 116—125; Dockery, *Biblical Interpretation*, 136—146 和 G. Bonner, "Augustine as Biblical Scholar," *CHB I*, 541—563。
73. 事实上，霍尔（Hall, *Reading Scripture With the Church Fathers*, 119—120）认为，奥古斯丁同时代的北非人建基于一个僵化、字面化的释经，对神持有这样的唯物主义观点。奥古斯丁一度在较为弹性（却是异端）的摩尼教中找到暂时的理智荫庇之所，最后却因安波罗修（Ambrose）寓意取向的讲道，使他返回主流教会。后来，奥古斯丁反驳摩尼教徒对正统释经的批评，解释《创世记》的比喻说法，写成他的《驳斥摩尼教徒的论〈创世记〉两书》（*Two Books on Genesis Against the Manichees*，参阅 Hall, 122—123）。
74. 范弗利特伦（Van Fleteren, "Principles of Augustine's Hermeneutic," 22）把他描述成"西方世界赖以建构的哲学家和神学家"。
75. 哲罗姆在罗马接受古典文学的严格教育，后来再学习希腊文和希伯来文（参阅 Dockery, *Biblical Hermeneutics*, 129："在公元 4 世纪末拉丁语教会中最博学的人"）。在一封信函中，他曾形容自己"能讲三种语言，希伯来文、希腊文、拉丁文"（引自 Hall, *Reading Scripture With the Church Fathers*, 110）。
76. 参阅 Dockery, *Biblical Hermeneutics*, 131，文中也提到后来的"威克里夫译本"（Wycliffe version, 14 世纪英文译本）和"杜埃译本"（Douai version, 16 世纪）都是译自"武加大译

本"的。

77. J. N. D. Kelly, *Jerome: His Life, Writings, and Controversies* (New York: Harper and Row, 1975) 提供了他的深度传记;另参阅 H. D. F. Sparks, "Jerome As Bible Scholar," *CHB I*, 510—540。
78. 有关综览,参阅 J. H. Dalmus, *The Middle Ages* (Garden City, NY: Doubleday, 1968)。另参阅 C. A. Volz, *The Medieval Church* (Nashville: Abingdon, 1997)。
79. 关于这些交流的轮廓之概要,参阅 C. Ocker, "Medieval Exegesis and the Origin of Hermeneutics," *SJT* 52(1999):328—345。
80. R. E. McNally, *The Bible in the Early Middle Ages* (Atlanta: Scholars Press, 1986), 30—32. 由中世纪学者阿奎那(Thomas Aquinas)编辑的《黄金链》(*Catena Aurea*)就是这做法的范例;英文翻译参阅 M. F. Toal, *The Sunday Sermons of the Great Fathers* (San Francisco: Ignatius Press, 2000)。
81. McNally, *The Bible in the Early Middle Ages*, 29. 关于近期较为正面的评价,参阅 H. De Lubac, *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture*, Vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1999)。
82. Smalley, *Study of the Bible*, 46—66(附上一幅照片);Ocker, "Medieval Exegesis," 329—332,文中提到它"在经院学派释经中的极大影响"(332 页)。J. Swanson, "The Glossa Ordinaria," in *The Medieval Theologians*, ed. G. R. Evans (Oxford: Blackwell, 2001), 156—167 在对历史提供了合适的讨论,称它为"一本中等程度的教科书"(an intermediate textbook),让受过训练的研经者和学者可以发挥他们自己的解经才能(166—167 页,引自 167 页)。关于经院学派释经文献的进一步发展(即《经院哲学史》[*Historia Scholastica*]、释义[*postilla*,某类连续的注释书]和拉丁文圣经经文汇编在《法令注释》上的改良),参阅 Ocker, "Medieval Exegesis," 332—336。
83. Williamson, *Catholic Principles*, 172 认为歌句是源自丹麦的奥古斯丁(Augustine of Denmark,13 世纪)。稍微不同的诗韵版本,见于 Grant & Tracy, *Short History*, 85。
84. 扩展至圣经的四重意思,以及耶路撒冷的例子,都是取材自卡西安(John Cassian, 5 世纪初)的作品;参阅 Ocker, "Medieval Exegesis," 338—339。从现代天主教观点看这个取向的详细讨论,参阅 Williamson, *Catholic Principles*, 161—215。
85. Ocker, "Medieval Exegesis," 339;比较类似的观点,见于 R. A. Muller & J. L. Thompson, "The Significance of Precritical Exegesis: Retrospect and Prospect," in *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation*, ed. R. A. Muller & J. L. Thompson(Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 344。
86. Smalley, *Study of the Bible*, 120—172.
87. 下文参阅了以下著作的精彩讨论: Olson, *The Story of Christian Theology*, 311—315; J. González, *The Story of Christianity* (San Francisco: Harper and Row, 1984), 1:301—323 和 K. S. Latourette, *A History of Christianity* (New York: Harper & Row, 1953), 495—498。
88. 有趣的是,某些人是通过其希腊文著作的阿拉伯文和叙利亚文译本研读亚里士多德的作品(同样见于 Latourette, *History of Christianity*, 497)。
89. 这说法来自 Olson, *The Story of Christian Theology*, 312,文中也提供了对这两个神学家具启发性的讨论(316—330 页);参阅 G. R. Evans, "Anselm of Canterbury,"和 L. O.

Nielsen, "Peter Abelard and Gilbert Poitiers," in Evans, *The Medieval Theologians*，分别载于94—101页和102—114页。

90. Ocker, "Medieval Exegesis," 341. 我们受惠于他极具启发性的讨论，以及他对反映这变化观点的中世纪作者的引用（338—344页）。
91. Olson, *The Story of Christian Theology*, 331—347，文中认为阿奎那是"在5世纪的奥古斯丁与20世纪末奥地利的拉纳（Karl Rahner）之间，西方天主教传统最伟大的神学家"（331页）；参阅 F. Kerr, "Thomas Aquinas," in Evans, *The Medieval Theologians*, 201—220。
92. G. Bray, *Biblical Interpretation Past and Present* (Downers Grove: InterVarsity, 1996), 152—153.
93. 或许这段时期坚持寓意方法的缩影，就是由明谷的伯尔纳（Bernard of Clairvaux, 12世纪）这一神秘主义者所撰写的86篇《雅歌》讲章；参阅 Bray, *Biblical Interpretation*, 160—164。
94. Muller & Thompson, "The Significance of Precritical Exegesis," 344.
95. 以下的见解引自 O. Chadwick, *The Reformation* (Baltimore: Penguin Books, 1972), 29—39。"人文主义者"（Humanists）是指在这段期间致力于研究古经文学的学者。关于中世纪与宗教改革时期解经之间的连续和中断，出色的讨论参阅 R. A. Muller, "Biblical Interpretation in the Era of the Reformation," in Muller & Thompson, *Biblical Interpretation*, 8—16。关于理智思想的重要范式转移，以致促成宗教改革和后来的现代圣经批判学，极具洞见的分析见于 Dungan, *Synoptic Problem*, 146—158。
96. 伊拉斯谟描述他的对手是"学究式的神学，由于哲学与经院式的吹毛求疵而堕落"；引自 M. Hoffmann, *Rhetoric and Theology: The Hermeneutic of Erasmus* (Toronto: University of Toronto Press, 1994), 7。霍夫曼（M. Hoffmann）对伊拉斯谟的解经取向提出了一个全面而严谨的评价（特别是95—167, 211—227页）。
97. Olson, *The Story of Christian Theology*, 315, 362；扩充的论述参阅 J. L. Carrington, "Desiderius Erasmus," in *The Reformation Theologians*, ed. C. Lindberg (Oxford: Blackwell, 2002), 37—39。
98. B. K. Waltke & M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990), 38, 39；详情参阅 O. Chadwick, *The Early Reformation on the Continent* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 25—30。
99. 邓根（Dungan, *Synoptic Problem*, 185—190）详细介绍伊拉斯谟的希腊文新约虽然有缺点，却是如何得以被接纳为"公认经文"（textus receptus）的历史——"公认经文"是被公认为唯一正确的经文，"英王詹姆斯译本"（*King James Version*）就是根据它翻译出来——以及展现经文批判学的新兴方法最后如何破坏了"公认经文"的可信性（191—197页）。
100. B. Hall, "Biblical Scholarship: Editions and Commentaries," in *Cambridge History of the Bible: The West from the Reformation to the Present Day*, ed. S. L. Greenslade (Cambridge: At the University Press, 1963), 48（下文简称 *CHB II*）。
101. Olson, *The Story of Christian Theology*, 367。另参阅对路德生平的探讨：Chadwick, *The Reformation*, 40—75。R. Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther* (New York: Mentor Books, 1950) 是一本论路德生平的精彩传记；中文译本参阅：罗伦培登著，

古乐人、陆中石译:《这是我的立场: 改教先导马丁·路德传记》(南京:译林出版社,1993年)。

102. E. Cameron, *The European Reformation* (Oxford: Oxford University Press, 1991), 136—137。正如赖德烈指出(Latourette, *History of Christianity*, 704),路德曾在奥卡姆的威廉(William of Occam)处学习唯名论的哲学,后者教导人要凭信心而非理性来接受基督教的信仰、遵循教会和圣经的权威。

103. Cameron, *The European Reformation*, 137—138, 140; Bray, *Biblical Interpretation Past and Present*, 167。在路德的思想中,因信称义的教义是一个中心主题,这个主题影响了他对圣经的阅读。这个解经的透视观点,在某种程度上说明了为什么他把《雅各书》称为"稻草的书信"(an epistle of straw)的著名描述。

104. Grant & Tracy, *Short History*, 94—95。更多关于路德的灵意解经,可参阅 R. C. Gleason, "'Letter' and 'Spirit' in Luther's Hermeneutics," *BSac* 157(2000):468—485。K. Hagen, "*Omnis homo mendax*: Luther on Psalm 116," in Muller & Thompson, *Biblical Interpretation*, 85—102,对路德作为解经家作出极具启发性的一览,文中强调他与中世纪解经的延续与中断,而且质疑路德作品与启蒙运动取向是否有任何关系。

105. 关于他的生平和作品的概览,参阅 R. C. Zachman, "John Calvin(1509—1564)", in Lindberg, *The Reformation Theologians*, 184—197; Chadwick, *The Reformation*, 82—96。另参阅 B. Cottret, *Calvin: A Biography* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000)。

106. T. H. L. Parker, *Calvin: An Introduction to His Thought* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1995), 24—27;参阅 R. C. Zachman, "'Do You Understand What You Are Reading?' Calvin's Guidance for the Reading of Scripture," *SJT* 54(2001):1—20;和 id., "John Calvin," 191, 193。在 R. C. Gamble, ed., *Calvin and Hermeneutics* (New York: Garland, 1992) 的论文汇编中,进一步探讨加尔文在《基督教要义》(*Institutes of the Christian Religion*)及其注释书中所反映的解经方法。S. E. Schreiner, "'The Spiritual Man Judges All Things': Calvin and the Exegetical Debates about Certainty in the Reformation," in Muller & Thompson, *Biblical Interpretation*, 189—215 出色地综览了加尔文与其他宗教改革家的解经以及对信仰的确定性的激烈讨论。

107. 两人都拒绝"变质说"(transubstantiation),这是天主教会的教导,认为在弥撒中,饼和酒都是按照字面意思变成基督的肉身和血,而且在吃喝时自动传送了恩典。路德认为,由圣餐构成的圣礼,有基督"真实临在"圣礼之中,而茨温利则相信,由于肉身的基督是在天上,圣餐就是一顿象征性的神圣宴席(后来英语称为"ordinance");参阅 Olson, *The Story of Christian Theology*, 404—408; G. J. Miller, "Huldrych Zwingli," in Lindberg, *The Reformation Theologians*, 161—163。

108. G. H. Williams, *The Radical Reformation*, 3d ed. (Kirksville, MO: Sixteenth Century Journal Publishers, 1999).

109. 德国城镇明斯特(Münster)有一个著名的故事,说明这场运动发展到何种极端程度。有一群独裁的领袖宣称得到预言感动,接管这城镇,强迫民众接纳再洗礼,否则就要处死反对者。他们试图建立一个"新耶路撒冷",重建主要根据旧约的模式,包括实行一夫多妻制。16个月之后,由本地的主教群起围攻,才结束了重洗派的统治(1534—1535年);参阅 T. Howard, "Charisma and History: The Case of Munster, Westphalia, 1534—1535,"

Essays in History 35(1993):49—64。

110. Olson, *The Story of Christian Theology*, 455—460; Latourette, *History of Christianity*, 739—740; Hall, "Biblical Scholarship," 76—77 和 N. Sykes, "The Religion of the Protestants," *CHB III*, 175—176。R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 1(Grand Rapids: Baker, 1987), 13—97,探讨了宗教改革之后,上帝和圣经等教义研究的发展。
111. 贝扎赞同"堕落前预定论"(*supralapsarianism*,由拉丁文的 *supra*[前]和 *lapsus*[堕落]组成),这理论认为,神预定人类得救或灭亡的定命,逻辑上是在他创造和容许他们堕落犯罪的定命之前。相反地,根据"堕落后预定论"(*infralapsarianism*,拉丁文的 *infra* 意思是"后"),前者的定命是在后两个定命之后。
112. 参阅 S. Ozment, *The Age of Reform* 1250—1550(New Haven: Yale University Press, 1980), 373 页的说明地图。
113. Ozment, *The Age of Reform*, 407—409;另参阅特兰托会议的记载,见于 Chadwick, *The Reformation*, 273—281。公平点说,特兰托会议的决议正面回应了新教的批评,授权主教更亲近地牧养他们的羊群,以及在平信徒之间提升活泼的、个人的灵命。另一方面,紧随着特兰托会议,天主教圣经学者不幸地退回到教父和中世纪释经路向的荫庇之中,这种情况持续了三百年之久,甚少流露出创意(Bray, *Biblical Interpretation*, 208—209)。
114. Olson, *The Story of Christian Theology*, 473—492; González, *The Story of Christianity*, 204—216;较简略的参阅 Sykes, "The Religion of the Protestants," 190—193。
115. 关于近期学者对卫斯理运动的评价,参阅 J. Kent, *Wesley and the Wesleyans* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002);另参阅 González, *The Story of Christianity*, 209—216;Olson, *The Story of Christian Theology*, 510—516。
116. 全面的综述见于 Sykes, "Religion of the Protestants," 193—198; W. Neil, "The Criticism and Theological Use of the Bible 1700—1950," *CHB III*, 128—165 和 Grant & Tracy, *Short History*, 100—109。
117. Neil, "Criticism and Theological Use," 239. 其他有用的历史分析,见于 Dungan, *Synoptic Problem*, 171—176。
118. T. Hobbes, *Leviathan*, III, chap. 33. 当然,这样的否定与当时存在已久的观点截然不同。
119. Sykes, "Religion of the Protestants," 194; Bray, *Biblical Interpretation*, 239—240. 后来的学者追认西蒙为现代圣经批判学之父。
120. Grant & Tracy, *Short History*, 105—108. 关于斯宾诺莎思想的详细分析,包括他如何对促进现代世俗民主的政治议程,参阅 Dungan, *Synoptic Problem*, 198—260。
121. 这段时期具影响力的作品,包括米凯利斯的新约导论(J. D. Michaelis, 1750)和艾希霍恩的旧约导论(J. G. Eichhorn, 1780—1783);参阅 Bray, *Biblical Interpretation*, 245, 248。
122. Latourette, *History of Christianity*, 1061;参阅 González, *The Story of Christianity*, 239—293,文中出色的论述在于特别追溯了在美洲、拉丁美洲和欧洲的扩展。
123. 详情参阅 Neil, "Criticism and Theological Use," 255—265; González, *The Story of Christianity*, 282—293。
124. 概览参阅 Bray, *Biblical Interpretation*, 251—253。根据哈瑞斯维尔(R. A. Harrisville)和桑德博格(W. Sundberg)的观点,历史批判方法是源自宗教改革所产生的政治动荡的结果,

目的是“抵消那些利用圣经巩固权力者[即王侯和教士]的武断专制权力”；参阅 R. A. Harrisville & W. Sundberg, *The Bible in Modern Culture: Theology and Historical-Critical Method from Spinoza to* Käsemann (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 264—266 (引自 266 页)。

125. 关于这种方法及应用在福音书来源时的假设，详细历史参阅 Dungan, *Synoptic Problem*, 302—341。

126. Bray, *Biblical Interpretation*, 321—324；参 F. F. Bruce, "The History of New Testament Study," in *New Testament Interpretation*, ed. I. H. Marshall (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 42—43。较详尽的说明，参仍然具有价值的 P. C. Hodgson, *The Formation of Historical Theology: A Study of Ferdinand Christian Baur* (New York: Harper and Row, 1962)。B. E. Shields, "The Hermeneutics of Alexander Campbell," *RestQ* 43 (2001): 169—172, 178—179 简单地比较了鲍尔与他同时代美国复兴运动领袖坎贝尔 (Alexander Campbell) 的释经原则。

127. 原文是德文，英文译本是 J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel* (Edinburgh: Adam and Charles Black, 1885; Atlanta: Scholars Press, 1994)。作者把来源批判学应用在新约的研究上，产生了现今被广泛接纳的理论，认为在现今符类福音背后有两份主要文献（马可福音和称为“Q”的耶稣言论汇集）；参阅 Bruce, "History," 53—55。

128. 原文是德文，英文译本是 A. von Harnack, *What Is Christianity?* (New York: Putnam, 1901)；有关讨论参阅 Grant & Tracy, *Short History*, 116—117。关于自由主义，参阅 A. Richardson, "The Rise of Modern Biblical Scholarship and Recent Discussion of the Authority of the Bible," *CHB III*, 311—318。

129. 无疑，在旧约研究中的建构领导者是亨斯登伯(E. W. Hengstenberg)，其他同情和支持者有基尔(C. F. Keil)、冯·霍夫曼(J. C. K. von Hofmann)和德利奇(F. Delitzsch)。然而，公平地说，我们必须指出，这些学者代表了某一领域的观点，持有不同程度的开放；最可靠的研究参阅 J. Rogerson, *Old Testament Criticism in the Nineteenth Century: England and Germany* (London: SPCK, 1984), 79—90 (论亨斯登伯和基尔), 104—120 (论冯·霍夫曼和德利奇)。持明显反对态度的新约学者有克雷默(A. H. Cremer, 1834—1903)、兰格(J. P. Lange, 1802—1884)、魏斯(B. Weiss, 1827—1918)和鲍姆加登(M. Baumgarten, 1812—1889)；参阅 Bray, *Biblical Interpretation*, 332—333, 335。

130. 罗杰森(Rogerson, Old Testament Criticism, 91)认为，埃瓦尔德是“历来旧约最伟大的重要学者之一”，以一整章撰写他的贡献(91—103 页)。冯·本森(C. C. J. von Bunsen) 是另一个例子(Rogerson, *Old Testament Criticism*, 121—129)。关于卡勒，参阅 Bray, *Biblical Interpretation*, 335。

131. 参阅 Bray, *Biblical Interpretation*, 324—325; M. A. Noll, *Between Faith and Criticism: Evangelicals, Scholarship, and the Bible in America*, *SBL* Confessional Perspective Series (San Francisco; Cambridge, UK: Harper & Row, 1986), 11—31, 62—90。当时受害者中有著名的长老宗学者布瑞格斯(C. A. Briggs)、史密斯(H. P. Smith)和麦吉弗特(A. C. McGiffert)，他们要么是失去了宗派对其观点的公平审断，要么选择辞职来回避。在苏格兰，史密斯(W. R. Smith)也失去了他的教授职位，但保留了他在苏格兰自由教会的圣职。诺尔(M. A. Noll)总结评论了当时美国的情况(31 页)，随着 19 世纪结束，“新批判理论的

据点"和"保守的福音派学术"两者对立仍然坚固，后者在较广阔的学术界及其"神学基础"上维持着它的地位——这情况在一代之后就不再坚守。

132. 参阅 M. A. Noll, "Common Sense Traditions and Evangelical Thought," *American Quarterly* 37(1985):216—238；他对福音派依靠这类哲学的批评，见于 id., *The Scandal of the Evangelical Mind* (Grand Rapids: Eerdmans; Leicester: InterVarsity, 1994), 94—107。

133. 参阅 Shields, "Hermeneutics," 175—179 和 T. H. Olbricht, "Hermeneutics in the Churches of Christ," *RestQ* 37(1995):1—24。今天的基督门徒会(Disciples of Christ)、基督徒教会(Christian Church)和基督教会(Churches of Christ)都把他们的根源追溯至这场运动。关于这场运动的释经归纳方法，以及它对后现代主义的可能回应，相关的讨论参阅 D. L. Little, "Inductive Hermeneutics and the Early Restoration Movement," *Stone-Campbell Journal* 3(2000):5—18。

134. K. J. Archer, "Pentecostal Hermeneutics: Retrospect and Prospect," *JPT* 8(1996):64.

135. 关于它的故事，参阅 H. F. Hahn & H. D. Hummel, *The Old Testament in Modern Research* (Philadelphia: Fortress, 1970), 83—118。J. Riches, *A Century of New Testament Study* (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1993), 14—49 页检讨了它对新约研究的影响。关于第二次世界大战之后的发展，参阅 P. D. Miller, "Israelite Religion," in *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*, ed. D. A. Knight & G. M. Tucker (Philadelphia: Fortress, 1985), 201—237；另参阅 id., *The Religion of Ancient Israel* (London: SPCK; Louisville: Westminster John Knox, 2000)。

136. F. Delitzsch, *Babel and Bible* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1903).

137. 克伦茨(E. Krentz)正确地指出，19 世纪末"科学"思想中的不利因素，普遍见于宗教历史和历史批判学。抬高历史知识以抗衡基督教信仰，这样的想法把圣经的学术研究抽离、不再对教会负责，并诋毁基督徒对圣经的应用显然是非"历史性"的；参阅 E. Krentz, *The Historical-Critical Method*, *Guides to Biblical Scholarship* (Philadelphia: Fortress Press, 1975), 28—30。

138. 参阅 Hahn & Hummel, *Old Testament*, 119—156；更精简的论述参阅 Neil, "Criticism and Theological Use," 289—291。

139. 甘克尔对《诗篇》的决定性研究，反映了这样的改变。他的导论性著作的英文译本见于 H. Gunkel, J. Begrich & J. Nogalski, *Introduction to the Psalms: The Genres of the Religious Lyric of Israel*, Mercer Library of Biblical Studies (Macon, GA: Mercer University Press, 1998)；另参阅他对叙事文的经典研究：*The Stories of Genesis* (n. p.: D & F Scott Publishers, 1998)。

140. 关于这方法的标准导论，参阅 G. M. Tucker, *Form Criticism* (Philadelphia: Fortress, 1971)。批判性的评论另参阅 M. J. Buss, *Biblical Form Criticism in Its Context*, JSOTSup 274 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999)。另参阅"旧约文学形式"(Forms of Old Testament Literature, FOTL)系列的各册作品，由 Eerdmans 出版。关于新约形式批判学，参阅下文。

141. 基于德文第六版的英文译本是 K. Barth, *The Epistle to the Romans* (London: Oxford University Press, 1968)。参阅 Richardson, "The Rise of Modern Biblical Scholarship," 319—

323; S. Neill & T. Wright, *The Interpretation of The New Testament* 1861—1986, 2d ed. (Oxford: Oxford University Press, 1988), 215—227。

142. 英文译本是 K. Barth, *Church Dogmatics*, 4 vols. (Edinburgh: T & T Clark, 1956—1969)。关于巴特思想的概览,参阅 G. W. Bromiley, *An Introduction to the Theology of Karl Barth* (Edinburgh: T & T Clark, 2000);以及 T. F. Torrance, *Karl Barth, Biblical and Evangelical Theologian* (Edinburgh: T & T Clark, 1990)。对于他的释经的近期评论,参阅 N. B. MacDonald, *Karl Barth and the Strange New World Within the Bible* (Carlisle, UK: Paternoster, 2000)。
143. 值得欣赏的论述参阅 Harrisville & Sundberg, *The Bible in Modern Culture*, 203—237; Neill & Wright, *The Interpretation of the New Testament*, 237—251。T. Larsson, *God in the Fourth Gospel*, CBNT 35(Stockholm: Almqvist and Wiksell, 2001), 168—212 页评价了他论《约翰福音》及其影响力的著作。
144. 这部初版于 1921 年的突破性的英文译本著作是 R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (New York: Harper & Row, 1963)。另比较布尔特曼同时代者较具影响力的形式批判作品,包括 M. Dibelius, *From Tradition to Gospel* (New York: Charles Scribner's Sons, 1965 [德文原版 1919 年])。E. V. McKnight, *What Is Form Criticism?* (Philadelphia: Fortress, 1969) 对这方法提供了一个合宜的导论。
145. 1941 年德文原著的英文译本是 R. Bultmann, "New Testament and Mythology," in *Kerygma and Myth*, vol. 1, ed. H. W. Bartsch(London: SPCK, 1957), 1—44;另参阅他的 *Jesus Christ and Mythology* (New York: Charles Scribner's Sons, 1958)。Bray, *Biblical Interpretation*, 438—441, 以及 Neill & Wright, *Interpretation of the New Testament*, 241—251 对布尔特曼的著作提出了极具洞见的回顾评论。
146. 因此,章题"存在主义解经的发展"("The Development of An Existential Interpretation of the Bible")见于 Riches, *A Century of New Testament Study*, 70—88;参阅 Richardson, "Modern Biblical Scholarship," 327—339。
147. "圣经神学"一词是指圣经本身所显示的神学,对比于哲学家或系统神学家所讲的神学。B. S. Childs, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia: Westminster, 1970), 13—60 页提供了圣经神学运动的详情。不过,另参阅 J. D. Smart, *The Past, Present, and Future of Biblical Theology* (Philadelphia: Westminster, 1979), 22—30,文中否定了这场运动的存在。
148. 虽然有此贡献的查尔兹宣称这场运动的结局是"死亡",而且建议正典给予了唯一供基督徒解经和神学的上下文(关于他的"正典批判学",参阅下文)。然而,正如马克·吐温(Mark Twain)所说的,圣经神学已逝的说法,未免言之尚早。"圣经神学序曲系列"(Overtures to Biblical Theology series)接连出版(包括 D. L. Smith-Christopher, *A Biblical Theology of Exile* [Minneapolis: Fortress, 2002]),而期刊 *Ex Auditu* 仍然出版由芝加哥的北园神学院(North Park Seminary)主持的年度神学座谈会的论文。查尔兹的两个前度学生伯奇(B. C. Birch)和彼得森(D. L. Petersen)近期与弗莱姆(T. E. Fretheim)和布鲁格曼(W. Brueggemann)一同出版了一部新类型的作品: *A Theological Introduction to the Old Testament* (Nashville: Abingdon, 1999)。福音派站在这充满活力的研究领域的最前线,正如 C. H. H. Scobie, *The Ways of Our God: An Approach to Biblical Theology*

(Grand Rapids: Eerdmans, 2003) 这部近期重要著作所证实的。"圣经神学新研究"(New Studies in Biblical Theology)系列是由卡森(D. A. Carson)所编辑的(InterVarsity Press),致力于填补早期"圣经神学研究"(Studies in Biblical Theology, SBT)所中断了的空隙。明显地,学者对圣经神学的兴趣仍然是十分大的。

149. 关于这方法,参阅新约学者 N. Perrin, *What is Redaction Criticism?* (Philadelphia: Fortress, 1969) 的导论。E. V. McKnight, "Form and Redaction Criticism," in *The New Testament and Its Modern Interpreters*, ed. E. J. Epp & G. W. McRae (Philadelphia: Fortress, 1989), 149—174 出色地论述了这方法以后的改进和应用。

150. 例如 W. Marxsen, *Mark the Evangelist: Studies on the Redaction History of the Gospel* (Nashville: Abingdon, 1969)和 H. Conzelmann, *The Theology of Saint Luke* (New York: Harper & Row, 1961)。

151. 最近期的例如有 J. A. Wagenaar, *Judgment and Salvation: The Composition and Redaction of Micah 2—5*, VTSup 85 (Leiden: Brill, 2001); N. L. deClaissé-Walford, *Reading from the Beginning: The Shaping of the Hebrew Psalter* (Macon, GA: Mercer University Press, 1997)和 G. A. Rendsburg, *The Redaction of Genesis* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1986)。

152. 这句话是源自以下著作的书名: J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, SBT 25 (London: SCM; Naperville, IL: Allenson, 1959),这书名与史怀哲(A. Schweitzer)在 50 年前所写的一部重要著作的英文书名互相呼应(*The Quest of the Historical Jesus* [New York: MacMillan, 1910; 最近的版本是: Minneapolis: Fortress, 2001])。有关概览,参阅 Neill & Wright, *Interpretation of the New Testament*, 288—312, 397—398。

153. 罗宾逊(Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*)的专著指出这条路。其他贡献者包括凯斯曼(E. Käsemann)于 1953 年的演讲:"历史性耶稣的难题"(The Problem of the Historical Jesus),译文的出版见于他的 *Essays on New Testament Themes*, SBT 21 (London: SCM; Naperville, IL: Allenson, 1964), 15—47 和 G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (New York: Harper & Row, 1960)。

154. 根据 Neill & Wright, *Interpretation of the New Testament*, 379—403,对历史性耶稣的"第三次探索"(Third Quest)已经取代"第一次"(即史怀哲的)和"新"探索。它的特色是:一是运用圣经以外的证据去重建耶稣的文化环境;二是重新对耶稣的犹太人性质发生兴趣;三是探讨耶稣钉十字架的原因。参阅下文。

155. 综览参阅 W. G. Doty, *Contemporary New Testament Interpretation* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1972), 28—51;以及载于 J. M. Robinson & J. B. Cobb, eds., *The New Hermeneutic* (New York: Harper & Row, 1964) 的论文。这场运动的主要理论家是 H.-G. Gadamer, *Truth and Method* (London: Sheed and Ward, 1975)。

156. Childs, *Biblical Theology in Crisis*, 99—107。关于这场运动取向的导论,参阅 J. A. Sanders, *Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism* (Philadelphia: Fortress, 1984)。详见本书第三章的进一步分析。

157. 查尔兹在他的著作中从事这工作,参阅 *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress, 1979); *The New Testament as Canon: An Introduction* (Philadelphia: Fortress, 1984) 和 *Biblical Theology of the Old and New Testaments*

(London: SCM, 1992)。关于近期的发展和例子,参阅 C. Seitz & K. Greene-McCreight, eds., *Theological Exegesis: Essays in Honor of Brevard S. Childs* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999)。

158. Sheffield学术出版社正在出版一系列新的学术注释书"五旬宗注释丛书"(The Pentecostal Commentary),作者和对象都是五旬宗信徒。最早出版的卷册是 J. C. Thomas, *The Johannine Epistles* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003)和 R. Skaggs, 1 & 2 *Peter and Jude* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003)。关于释经学,特别参阅以下论文: *Pneuma* 15(1993); K. J. Archer, "Pentecostal Hermeneutics: Retrospect and Prospect," *JPT* 8 (1996): 63—81; M. J. Cartledge, "Empirical Theology: Towards An Evangelical-Charismatic Hermeneutic," *JPT* 9(1996):115—126 和 J. K. A. Smith, "The Closing of the Book: Pentecostals, Evangelists, and the Sacred Writings," *JPT* 11(1997):49—71。

159. 适宜的导论和有助的评价,参阅 B. Witherington III, *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth* (Downers Grove: InterVarsity, 1995)。

160. 我们在此推荐读者参考 A. C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics* (Grand Rapids: Zondervan, 1992) 对当代圣经解释的可靠讨论。在21世纪出现的新系列是"圣经与释经"(Scripture and Hermeneutics [Zondervan/Paternoster]),这系列的各卷书都是论述最新的课题。

3.

近期对释经的文学与社会科学取向

本书大部分篇幅讨论的是所谓传统的释经学，即是解释圣经所需的一般智慧，以及现代圣经批判学在过去两个世纪以来赋予这个学问在方法论上的精确性。正如我们在第二章提过的，它也涉及一些比较复杂的因素，包括来源、形式和编修批判学——它们的基本概念在未有名称之前就已经存在。然而，到了今天，很多圣经学者（尤其是非福音派的）都在提倡释经学的范式转移（paradigm shift）。[1] 他们觉得旧的一套没有效果、有限制或误导，并且相信是有新的发展的时候了。他们建议抛弃较常用的释经进路（传统的历史文法分析），代之以主要围绕两方面的研究：一是现代文学批判学（modern literary criticism）；二是社会科学分析（social-scientific analysis）。[2] 前者在某种程度上是重新强调圣经的文学本质，那是在这个科学时代已为人所忽略的。我们对这种方法非新即旧的情况，提出质疑。[3] 我们接纳这些新范畴的研究可为传统释经学提供一些重要的洞见，不过当它们被误用时，也会造成危险的陷阱。 63

3.1 文学批判学 64

“文学批判学”（Literary criticism）对不同的人来说，有不同的意思。斯宾塞（Aida Spencer）列出至少 15 个定义，其中一些最好还是归入不同的题目之下。[4] 这些题目包括分析作者、写作时期、地点、最初读者、语文风格、来源、传统和编修、作品的完整性和目的。它们全都是分析任何文学作品所必要的元素。然而，在过去不同的时间中，它们被视为是属于文学批判学的项目，现在通常被列入**历史性**（historical）批判的范畴。提倡圣经研究有所转移的批判学者所说的文学批判，在本质上大多是**非历史性**（ahistorical）的 ——这等方法只要求对经文的最后形式作出审视。我们在本书后面将会论及两类方法：体裁批判学（genre criticism），分析整卷圣经书卷所属的文学体裁，以及属于形式批判学（form criticism）的部分，辨别圣经书卷中某些部分的形式或体裁。在体裁批判学之下，我们也会提到一股正在形成的趋势，把作者的修辞性质归类——一般称为修辞批判学（rhetorical criticism）。[5] 然而，文学批判学还有三大范围需要讨论：叙事批判学

(narrative criticism)、读者—回应批判学(reader-response criticism)和解构(deconstruction)。

文学批判学的历史与本书第一章介绍的三个释经分析层面——作者、经文和读者——密切相关。传统的文学评论者是试图判断一位作者的原意,20 世纪上半叶在文学研究中“形式主义”(formalism)或“新批判理论”(new criticism)的取向,却更多注目于经文在整体中的连贯解释,而不理会任何历史背景的资料。这些评论者力图避免陷入他们称为“意向的谬误”(intentional fallacy)中,他们强调读者往往没有进入作者的思维或意向,后者经常与现代读者存在时间和空间上的鸿沟。此外,现存的成文历史资料,透露了一份文献编写时的环境,却可能不足以让我们分辨出作者的原意。而且,作者除了想说的话外,还可能写了其他东西,他们的经文除了一目了然的信息外,也可能有其他层面的意思。[6]

注目于经文而不理会它们的作者,就产生了两个从属的学科——叙事批判学(narrative criticism)和结构主义(structuralism)。叙事批判学集中于被认为是一段文本的“表面结构”(surface structure)——例如情节、主题、主旨、人物描述等元素;就诗体而论包括了节拍、韵律、平行结构等。结构主义分析一段经文所谓的“深层结构”(deep structures)——包括在叙事文的表面底下可辨别的元素,例如,一个“发送者”(sender)如何尝试通过一个“主体”(subject)的媒介,把一个“客体”(object)传给一个“接收者”(receiver),这“主体”可以得到“辅助者”(helper)的协助和/或遭到“反对者”(opponent)的阻挠。也就是说,它可以分析叙事文(尤其是在宗教神话中)如何协调或解决两个对立者之间所产生的冲突。在圣经研究中,这种方法是源自 20 世纪 70 年代和 80 年代专门研究的浪潮,不过用了难以理解的词汇,加上几乎没有什么解经上的洞见可以被其他方法所运用,导致了它的衰落。今天,极少学者在结构主义上再有什么努力成果。[7] 反而,注意力已经转向两类“后结构主义”(poststructuralism)的理论——读者—回应批判学和解构——都是集中于读者在解经过程中的角色。然而,叙事批判学一直吸引相当一部分人的兴趣。故此,本章上半部分的三个小标题都是关乎文学批判学的。[8]

3.1.1 叙事批判学

叙事批判学是现代文学批判各派之中,最接近历来读者阅读世界文学名著的方法。它的前提是将圣经作为文学作品来阅读,在中学和大学的环境中,那是

经常使学生受益的练习。把圣经作为文学作品来研读所关注的问题，就如同对莎士比亚或塞万提斯、索福克勒斯或西塞罗、伊索或歌德等文豪的作品所提出的问题一样。就叙事文体作品来说，这个取向尤其有价值，它分析了布局、主旨、主题、角色塑造、风格、修辞技巧、象征语言、预示、重复、叙事节奏、不同观点，诸如此类。它着重欣赏作品的美感，而不是它的神学意义或道德意义。倘若也研究后者，在取向上亦是采取一种教外人同情的观点，而不是一个虔诚信徒的角度。[9]

3.1.1.1　*应用*

以上述取向去研究部分圣经经文，价值可以很大。留意一个人物角色的发展可以帮助读者明白，到底作者是希望读者与角色认同，抑或是想读者避免重蹈覆辙。在其他情况下，角色的描写可以是刻意含糊的。因此，有些人认为，在复杂的角色塑造之下，参孙的壮烈牺牲，就像他在人生中多次被圣灵充满的经验一样（士 13—16 章），最终是把他描绘成一位值得效法的人物，即使并不是指他人生的每一层面。反过来说，由于扫罗众多的性格缺点，圣经最后似乎把他描写成一位悲剧人物，虽然他应该不至于这样愚蠢，却失去了他可以拥有的一切，因此是一位不值得效法的人物（撒上 9 章—撒下 1 章）。[10]尼哥底母介乎二者之间，他在《约翰福音》中出现过三次（约 3:1—15;7:50—52;19:39），可是读者从未得到足够资料，判断尼哥底母是否就像最后与他一同出现的亚利马太人约瑟那样（19:38），终于做了耶稣的门徒。他可以被视为一个典型，在同侪的反对压力下接受信仰，因而过程比别人慢，而且没有公开，或没有与过去一刀两断，正如对一个真正门徒的要求。也许约翰有意不去满足我们的好奇心，好叫我们采取一切必要的措施来进入天国，不论尼哥底母有否这样做。[11]

66

着重布局、主旨、插曲等表面的特色，也可以证明一段经文的统一性，而以前的历史批判学往往是将经文分割为多重复杂的传统和编修过程。例如，克莱斯（David Clines）在研究五经的主旨中，提出了突破性的看法，显示出摩西的五经是如何由共同的主旨连结起来的，那就是神对列祖的应许或祝福的部分实现——包括后裔、神人关系和土地等三个层面。据此，克莱斯提出了重要的基础，质疑批判学者认为五经可以分别归入耶典作者（Jahwist Writers, J）、伊典作者（Elohist Writers, E）、申典作者（Deuteronomist Writers, D）和祭司典作者（Priestly Writers, P）的观点。[12]同样地，卡尔佩珀（Alan Culpepper）在他对《约翰福音》的风格与文学特色的精辟分析中，似乎改变了以往的立场。他此前写过一本著作，

认为约翰门派(Johannine school)是连续几个阶段编修这卷福音书的编辑作者。[13]

当然,这类叙事批判学可以假设有一个早期传统的历史,一段经文在其中经历漫长的岁月,成为现今的形式,不过它也提出了更多激烈的挑战。正如戈茨(G. W. Goats)在分析约瑟的故事(创 37—50 章)时解释:假如"这个故事至少在其历史的一个阶段中,是以一个单元存在",那么,"若有人主张这种统一性是综合而得的话,他就要加以证明"(意思是,那是由一位编者把不同的来源综合起来)。[14]即使文学批评家没有承认这一点,他们注目于经文的最后、统一的形式,就使得很多跨越神学阵营(最明显的是保守派和主流)之间的讨论得以成事,因为历史问题被视为对当前议题不再重要。换言之,即使有一位学者接受某篇叙事文所说的故事真实发生,而另一位则反对,两者都可以认同故事的意义和功能。

67

把圣经作为文学作品来研究,有助于我们把注意力集中在主要的重点上,而不受无关痛痒的枝节的干扰。例如,我们一旦明白五经的主旨,就是神的应许在众多障碍下得到部分应验,那么某些似乎离题之处——例如亚伯拉罕两次不成功地认妻作妹的事件(创 12:10—20; 20:1—18),就在经文的脉络中显出意义。按此进路,这两个故事本身都没有"道德教训"——例如可否只说一半真相,或可否向敌人行骗之类。相反地,就其主旨而言,它们反映了一些有碍神的旨意实现的潜在障碍,他的旨意是要以圣地和应许后裔来祝福亚伯拉罕。当亚伯拉罕的骗局一再失败时,我们就更认识神的主权,以及他是如何行事以保证应许没有落空。[15]

然而,再一次,这类文学批判学在解释经文出现重复的现象上,可以比传统的来源批判学更优胜。例如,两段经文可能被视为重复出现(两处读来相似的经文,相信是反映原来同一历史事件的,然后分别记载在两份或两份以上的文献中),被用作识别不同来源的根据,现在却可以被视为真实可靠的材料。因此,以撒邂逅利百加,雅各首次与拉结相遇,两段情节都是发生在井边,而且有饮羊的行动,然后最终返回女子的家,订定婚事,这些吻合古代口述故事和文学叙事的"典型场景"(type-scene)。[16]换言之,正如在形式批判学中,由于定型(人们预期的说故事方式)的流行,只要加上叙事的细节,它们读起来就往往比事实更相似。那么,这意味着圣经的读者不应假定只有一次历史事件,而用两个或两个以上的

不同方式重复。相反地，故事之间的相似性，有助于他们辨别出经文的“形式”(form)或“从属体裁”(sub-genre)，因而知道如何解释它(详见本书论旧约体裁批判的章节)。因此，若要发现一段经文的独特重点，读者就应该特别注意那些故事离题(尽管是按照常规)的地方。读者心中有此想法，就会见到雅各如何远较以撒更加独断专行，这个特点也延续在整个列祖故事中。相反地，利百加就显然较拉结精明。上述的观察，与雅各(利百加与他一同合谋骗取祝福)比他的父亲或妻子都要突出的情况吻合。于是，从故事得到的线索，就知道哪些角色是我们最应该认同，而且加以学习的。

仔细地研究布局与角色发展，也能帮助我们找出一段经文的高潮或概念重点。同样地，我们可以见到哪些地方用了加强或刺激原来读者的手法，呈现意外或惊人的效果，从而透彻讲明某些真理。维亚(Dan Via)把各个比喻按其结局分为喜剧和悲剧两类，极有帮助(当然，“喜剧”在此是指布局中的冲突得到正面的化解，而不是指幽默的作品！)。[17]因此，即使是娶亲筵席的比喻(太 22:1—14)和凶恶园户的比喻(太 21:33—46)都有相似的结构，以及大部分相同的意象，不过前者的结局有毁灭的意味，后者则有胜利的意味。基于这两段经文而来的现代教训，应该反映类似的重点：警告那些自鸣得意，以为自己与神相安无事的人，并且勉励那些害怕神的旨意落空者。

68

小先知书也可以作类似的分类。虽然许多小先知书大部分的篇幅是宣告审判的信息，但最后往往有一个高潮性的、对神子民终末复兴的盼望，把读者的注意力从“坏消息”转到最终的“好消息”上(例如何 14:4—8；摩 9:11—15；番 3:14—20)。某一题目的篇幅长短，明显不及有关讨论在书卷中处于什么位置重要。另一方面，《弥迦书》似乎自始至终徘徊于好坏消息之间，好像是有意平衡两者。[18]

文学批判学还有别的功能。它识别出角色是平面、主干，或立体，或是配角、典范，或完全的性格，这取决于所描绘的角色复杂程度和生动情况。[19]那些发展最详尽的角色——例如《创世记》37—50 章的雅各、约瑟和他的兄弟——极可能是故事的作者期望读者多加注意的。[20]在《列王纪下》5 章中，乃缦是由于他这个角色的复杂和立体性质，而唤起了共鸣。以利沙也是一个立体的人物，既有宽容，也有偏执，让读者对他敬而远之。文学批判学勾画出作者试图引起共鸣的方式，例如西缅和利未为底拿被强奸而报复这个故事的引言和结语(创 34 章)，或是要“证明神待人的方式是正确的”。[21]基哈西是一个“平面”的贪婪典型，只不过

是用以引起厌恶而已。[22]布局分析可以配合编修批判学，有助于了解叙事作者的大纲和神学重点。例如，《马太福音》的主要情节，环绕着犹太人领袖对耶稣逐渐增强的敌意而展开。[23]《马太福音》对某些经文所安排的特殊位置，有别于其他福音书，就显得有意义了。[24]然而，今天逐渐兴起的"叙事批判学"(narrative criticism)，除了采用上述把圣经视为文学作品研究的手法外，往往还迈进了更重要的一步。

今天，典型的叙事批判学采用了一种分析架构，区分一篇作品的**真正作者**(real author)与**暗示作者**(implied author)，后者是由**叙事者**(narrator)区分出来的。真正作者是指实际撰写作品的人。暗示作者是指在缺乏其他背景资料之下，由作品浮现出真正作者的形象。叙事者是指存在于作品本身那个讲故事的人。同样地，我们也可以区分**真正读者**(real readers)与**暗示读者**(implied readers，由作品浮现的读者形象)，以及**叙事对象**(narratées，在作品中听故事的人)。真正作者和真正读者往往不能只靠文本就可以认识理解。[25]叙事者和叙事对象可以是虚构的角色，例如梅尔维尔(Herman Melville)笔下《白鲸记》(*Moby Dick*)中的叙事者以实马利。故此，那些相信《路加福音》和《使徒行传》并非出自保罗"亲爱的医生"，而是出自第二代基督徒之笔，写给公元1世纪末教会的人，应该在真正作者与读者(上述所指的)、暗示作者与读者(源自经文的路加形象，他大概有意写给一群公元70年前的信众)、叙事者与叙事对象(历史上的路加和提阿非罗)三者之间做出区分。[26]

69

至于旧约的例子，在小先知书中，几位不同的真正作者，读来就像是同一位暗示作者；几批不同的真正读者，相当于同一的暗示读者。[27]因此，像《约珥书》或《俄巴底亚书》那样对传统历史批判构成极大困难的经卷，断定其历史背景并不太重要。真正的作者(或编者)不大关注透露自己的资料，因为他们有一个共同的永恒关怀——针对特别容易深陷泥足的犯罪习惯，向神的子民提出警告。他们预言审判的来临，期望有可能带来悔改，以及悔改之后的复兴。就上述情况而言，文学批判学让研经者更接近一般圣经读者的解释，后者首先关注的并非历史背景。这样的情况，显然有其利弊。不过，当研经者发现一些与传统历史批判成果吻合的现代叙事批判理论时，就可以更放心地兼容两者了。

还有在其他情况中，叙事批判学提醒我们，在某卷圣经估计确定的叙事者，与书中记载某段言论，但说话者并不确定之间，要做出区分。《撒母耳记上》31章

记载扫罗由拿兵器者协助他自杀，而《撒母耳记下》1章则记载有一个亚玛力人吹嘘他杀了扫罗，两者之间的明显矛盾，只要我们知道这个亚玛力人是在说谎，企图从大卫得到赏赐，以为他听到宿敌死亡就会十分高兴，问题就会迎刃而解。在其他例子中，叙事者的作为就较难判断。例如，犹大在《创世记》38章中与他玛发生关系，相信她是一个妓女，若是比较埃米特（Y. Amit）的这一方与冈恩（D. M. Gunn）和菲韦尔（D. N. Fewell）的另一方，对犹大在这章经文中的角色的不同分析，就十分有趣，犹大可以被视为彻底可耻的，或是有几分被救赎，取决于关注的是什么元素。[28]

70

3.1.1.2 **评论**

叙事批判学仔细研读经文所采取的观点，是要理解它们的情节、主题、人物描述，以及其他圣经书卷作为文学作品的"表面结构"特征，就此范围而言，我们大可以欣然接纳这个学科。此外，在避免意图和感情的谬误中（两者分别认为，意思是完全在作者的思维中，或完全在读者的感知中），叙事批判学提出了一个更精致和有效的模式，认为一段文本的意思所在之处，就是在文本之中！我们可以说，作者的意图是释经的关键，但有一个条件，就是当真正的作者已经透彻地把叙事者等同于暗示的作者，让两者都显示出关乎真正作者本身的实质资料之时。我们可以说，读者创造了意思，但有一个条件，就是当真正的作者正确地把叙事对象与暗示读者的角色等同起来之时。[29]或者，正如马尤（Stephen Mailloux）所言，原意最好是以"作者想造成读者回应的结构"来描述和定义。[30]此外，叙事批判学的焦点是在文本的最后形式，视之为一个整体，而且有意分析叙事文如何发挥作用，上述一切都与福音派神学一致，**因为神学与方法并行不悖**（for theology as well as method）。[31]毕竟，它是所有圣经书卷的最终文学形式，我们相信圣经书卷是默示成书的，因而拥有权威。

不过，叙事批判学也有一些比较严重的弊病，不论是在它比较传统地"把圣经当作文学作品"的形式中，抑或是在新近较为严格地区分不同类型的作者与读者的分析形式中。首先，叙事批判学者经常假设，当他们把圣经当作文学作品研读时，必须把文本看成是虚构的作品。[32]可是，这似乎并非由于方法本身的性质所造成，而是因为不明白历史文本与虚构文本之间所拥有的许多共通点。研究古代史料编纂的学者强调，今天所谓历史小说与一篇写得精彩有趣的历史记事之间，几乎没有什么文学特征能够让读者实际上做出区分。[33]彼得森（Norman

71 Petersen)把文学批判学应用在《腓利门书》上，显示我们在一封信函之中，即使既非虚构，也非叙事的材料，也可以有布局的开展、观点、高潮等。[34]故此，没必要认为叙事作品与虚构文章必然是同义的。

其次，叙事批判学者往往过于着重文本的美感而轻视其宗教价值，尽管有时是由于矫枉过正的缘故。可是我们再一次说，这种误用似乎不必归咎于方法的本身。若能真正欣赏一卷圣经经卷的优美、力量和风格，自然会引导信徒在它的灵感与正典性之下，对之更为珍惜。[35]再次，叙事批判学者可能套用了一些不宜用于古代文本的现代文学创作理论，犯上年代错置的毛病。例如，道西(James Dawsey)用了整整一本书的篇幅，主张《路加福音》的叙事者并不可靠，因为《路加福音》在真正作者想要传达的信息与叙事者实际传达的信息之间，充满矛盾，道西的立论毫无说服力。[36]同样，问题在于道西的分析，超越了叙事批判学的方法本身。

总括而言，叙事批判学是文学批判学所有学科分支的最大盼望所在，因为它集中于“表面结构”或经文最后形式的文学特征，这是所有读者必须掌握理解的。可惜的是，许多文学批判学者并未就此罢休，却要往前推进，发展出称为“后结构主义”(poststructuralism)的学科。到此阶段，我们再也不能像学术界的发展一般热衷了。然而，在某些圈子中，后结构主义十分流行，以致严谨的研经者至少也得概略认识它的方法。

3.1.2 后结构主义

后结构主义指的是以结构主义(在此是指叙事批判学)为基础，进一步发展而成的学说。两者拥有共同的关注，这些学科的焦点都是从意义是存在于文本之内，转而考虑到意义是存在于个别读者之中。逐渐地，后结构主义大体上是在意识形态上联系于后现代主义。后现代主义是一个概括性的用语，不同的作者有不同的用法。不过，它往往涉及一连串信念和价值观：(1)一种意识形态的多元主义，在其中没有一个宗教或世界观是包括绝对的真理；(2)不可能有客观性的解释，以及珍视有价值观的取向；(3)人类社会在塑造我们和我们看法之重要性的解释；(4)否定现代主义者对宗教和灵性的负面评价；(5)强调美学的、象征的和古代的传统；(6)叙事在理解我们自己和别人的生命旅程的构成角色，以及否定任何支配一切的“宏大叙事”(meta-narrative)的存在，后者认为可以对所有

个人故事赋予意思；(7)语言是思想和意思的决定者。

后结构主义显然给福音派信徒提供了一个灾祸与祝福的混合体。[37]对于否定现代主义依靠人类自主、理性，以及科学与技术作为人生的一切，我们应该欢迎，因为在它最彻底的形式中，它会无情地引至怀疑主义和无神主义。基督徒一般(而且尤其是圣经)在历史上重视叙事、象征主义、美学、具有价值观的解释，以及群体的重要性。基督徒曾经过分倾向现代主义，幸因后现代主义，正在逐渐收复许多这些层面。 72

另一方面，对于后现代主义者否定绝对真理，我们必须加以质疑，他们宣称没有宗教或意识形态可以最终凌驾在其他一切之上，更何况是“唯一真道”，他们否定任何支配一切的宏大叙事(就像圣经所描写的)，以及人类没有可能超越他们的文化或语言处境。一个主要难题是有关释经学的，后者是后现代主义呼吁关注的对象，问题在于释经者作为人类，不可能在任何沟通行动中完全取得(或知道他们已经完全取得)别人的意思。这是许多基督徒应该欣然接纳的，因为我们的信念是人类既是有限的，也是堕落的。不过，在主张绝对客观性与否定在许多情况中我们可以对一段经文的意思适当理解之间，存在着中间立场。赖特(N. T. Wright)和迈耶(B. Meyer)都令人信服地认为，释经者应该欣然接受“批判性的现实主义”(critical realism)，这个取向包括了释经者与经文之间的对话过程，人们在其中成功地接近真正的意思，即使从来没有(或知道人们已经)全面地取得它。[38]一个释经螺旋(hermeneutical spiral)的意象(就像一个锥形旋风，落于地上一个小点)或是一段双曲线的渐近线，临近紧贴其主轴的直线或横线，却从没有真正触及它们，两者的意象都有助于我们对这个模式形象化。[39]这个取向的另一面，在于当我们可能不总是能够决定一段经文的唯一正确，或甚至只不过是最正确的解释时，我们却常常可以排除许多不大可能的解释。[40]

回到较狭窄的文学批判学，后结构主义或后结构分析有两个大类，就是读者—回应批判学和解构。读者—回应批判学是两者之间没有那么偏激并肯定了意义是来自文本与读者之间的相互作用。至于解构(当贯彻应用时)则是除了读者本身互异的认知和经验外，全无希望得着一致的意义。 73

3.1.2.1 读者—回应批判学[41]

正如标题所指出的，读者—回应批判学研究不是集中于作者的意图或文本的固定意思，而是在于读者回应一份文本的不同方式(另参本书第六章的讨论)。

读者—回应批判学本身分为两个取向，虽然它们彼此之间并不总是可以清楚区分（正如叙事批判学有时包括了文本的和读者中心的取向）。[42]伊泽尔（Wolfgang Iser）率先提出了一个较为保守的形式，他也发展了暗示作者和读者的概念（参上文），因而产生了两个方法之间的进一步重叠。不过，“保守”的读者—回应批判学的特征在于，经文一直对解释者提供重要的限制。例如，这类分析形式可以试图重现一段经文的“首次”读者的经验，以致一个人从经文较后部分认识到的东西，不会影响对较早部分的理解。

福勒（Robert Fowler）接近传统的福音派释经，他拒绝接受一种普遍流行的现代诠释，把喂饱五千人和四千人的神迹（可 6:30—44；8:1—10）理解为圣餐，因为当这些神迹发生时，还未进行最后的晚餐（可 14:12—26）。读者可以用喂饱人群的神迹来解释最后的晚餐，但不可以用后者来解释前者。不过，福勒没有用历史批判学来限定事件的解释，把它的时期定在源自此前的事件；他是采纳一种初次阅读《马可福音》的读者观点，后者当时还未看过最后晚餐一事。[43]

有趣的是，这种按照顺序阅读的策略，也许更合乎古代世界向群众朗读文字的普遍习惯。听众只是把作品聆听一次，不会妄求预知结局，或重读已经忘记的一段。也许传统的历史文法分析用了太多通篇文献的字词和概念上的相互参照，往往在经文中找出太多意思，这是只能聆听作品一次的人所不能捉摸的！[44]

再者，较保守的读者—回应批判学有助于发现一段经文的“断层”（gaps），那是读者必须提出自己的意思作补充的地方。例如，大卫和拔示巴犯罪的记载，为何始于列王出去打仗而大卫（王）独留在家中之时（撒下 11:1）？大卫在与乌利亚的妻子通奸之后，为什么打发他回家去与妻子同睡？当乌利亚拒绝回家时，是否因为他知道大卫的所为，而拒绝涉及他企图掩饰的做法？或者，只是因为他心地善良，拒绝得到任何他的同胞在战场上所无法享受的特权，正如他自己亲口说的（11 节）？当乌利亚不肯回家时，大卫有否怀疑他知道了真相？在这个故事的各个阶段，读者都必须做出某些假设，填补这些“断层”。我们对这些问题如何作答，在相当程度上左右着我们对故事的主要角色的观点。[45]如果乌利亚对大卫不是如此赤胆忠心，我们就无法认同他是一个无辜的受害者了。如果我们拥有更多历史资料，让我们得以回答这类问题，我们就只不过是用了历史批判学。没有这些，我们就必须从经文本身的其他特征做出推测，因而就进入文学批判学的部分程序了。

一个较极端的读者—回应批判学的焦点在于意义全都是(或差不多全都是)个别读者的产物,意义在于旁观者的眼睛(就像情人眼里出西施)。根据这个观点,类似和解释跃居首位的唯一原因,是因为不同的读者既然各自属于拥有共同常规的"解释群体"(interpretive communities),就会导致他们以类似的方式去阅读文本。不过,除了那些共同常规之外,在文本的符号之中,并没有客观的意思。

菲什(Stanley Fish)被誉为是读者—回应批判学学派的创建者。他乐于显示即使似乎是最清楚客观地传达信息的文本,它可以恢复的意思,也往往是能够以相当不同的方式去理解。[46]例如,我们可以把神与扫罗和大卫相遇的故事,解读成一个相当世俗的"小说",描述一个随心所欲和善变的神,在没有恰当理由的情况下把君王升黜——这个故事被犹太人和后来的基督徒改成一个有教化意味的宗教传说。[47]我们可以按照弗洛伊德对本我(id)、自我(ego)和超我(super-ego)的理解,分别对照在浪子比喻中的浪子、父亲和长子身上。[48]我们并没有遇到大量这类圣经经文的解读,除了认同特殊主张的释经者所作的解读之外,后者在本章下半部分将会讨论。[49]

较为极端的读者—回应批判学的最大缺点,就是其相对性。一方面,假如只是以共同的诠释习惯来解释同一文本的相似解读,读者—回应批判学者就不应该拒绝那些跟他们截然不同的理解,然而事实上,许多人仍然极力主张,他们的解释比别人的好!而且那些人并非至少想让人明白他们在正常人类交谈中的原意——更遑论是他们撰写的文章或书籍!另一方面,在神学上可以认为,所有按神形象造的人,都有共通的解释习惯,因此在个人领受上就有客观意义存在的可能。就前一个论点而言,读者—回应批判学是自打嘴巴;就后者来说,它是退回到较传统的以文本为中心的释经中去。而且,极端的读者—回应批判学不能说明文本是如何改变读者、产生解释和行为,以致有别于他们的前理解、前设和社会条件作用。

75

在另一些例子中,某些被认为是互不兼容的**解释**(interpretations),大概应该视为是不同的**应用**(applications)。正如我们认为的,原来的意思一直不变,即使它在当代的意义有所不同。相应地,用"言谈行动理论"(speech-act theory)的说法[50],我们可以说,即使言后行动(perlocution,谈话的后果)改变了,言外行动(illocution,谈话的行动)仍然是一样的。[51]至少,读者—回应批判学提醒所有释经者:他们的前理解对他们有多么大的影响(这一点下文将会讨论)。然而,必须让

新的资料和观点挑战我们对经文原有的先入为主的理解，才有可能得悉客观的东西。[52]

3.1.2.2 解构

即使在文学圈子中（包括圣经研究），更为流行的是第二类的后结构主义：解构（deconstruction）。在意识形态上，解构来自尼采（F. Nietzsche）和他的现代门生德里达（Jacques Derrida）。它是一种无政府主义，极度相对性的一种批判形式，为了证明所有文本（实际上是所有人际沟通）最终都把自己"解构"或拆毁。[53] 宋（T. K. Seung）指出它所声称的目的是"由同一文本发掘互相冲突的意思，玩弄这些意思上的相异之处"[54]。它不只是以旧酒新瓶的方式表现经文冲突这个老主题[55]，解构是试图找出文本在意识形态方面一些微妙的（往往是无心的）不一致或含糊之处，并由此肯定，释经者无法断言文本有一个既定的意义。这类分析的动机，源自无伤大雅的只求创新，以至偏执于否定文本对释经者有任何绝对要求的观念。

76

显然，凡持守传统基督教的立场，相信圣经的默示性、无误性、清晰自明性及权威的人士，都不会全盘接受解构理论。尽管如此，还是有人可以论证，这样把焦点放在文本的张力上，以此为理解经文部分意义的关键（尤其是那些比较含糊的经文），也不失为一个有价值的做法——尽管我们仍会期望继续提出一些解决那些张力之道。例如，在阅读《以斯帖记》时，有趣的是，以斯帖如何把其"犹太人身份"置之死地而后生。唯有当这位波斯皇后向丈夫隐瞒了其民族身世之时，她才能拯救犹太民族免遭哈曼策划的屠杀。[56] 也许这给予人一个有益的提醒：在堕落的人类政治舞台上，若要过着一种属神之人的生活，就必须面对模棱和妥协的情况。

又或试看约伯的例子。在约伯和他的同伴讲了许多话之后，神终于在约伯的朋友面前裁定他的无辜："我的怒气向你和你两个朋友发作，因为你们议论我不如我的仆人约伯说的是。"（伯 42:7）可是，他的朋友实质上是试图裁定神是公义的，惩罚恶人、奖励义人，而约伯则不断提出抗议，说神是在无理迫害他。换言之，如果神赞同约伯是对的话，那么神必定是不义了，因为约伯似乎在指斥神的不义。[57] 答案可能在于，当神宣布约伯是对的之时，他并非指着约伯所说的每一件事而言。不过，我们再次得到提醒：切勿像约伯的朋友那样，轻易解释人类的苦难问题，给予过分简化的理由。在此再举一个例子，这个例子在解构理论的两

极之中偏向十分保守的一边(然而,按照定义而言,又不是那么保守!)。凯尔伯(Werner Kelber)提出了一个有用的看法,指出《约翰福音》是如何以言语(words)讲述“道”(“the Word”, *ho logos*)成了肉身,即是耶稣。当留心这些言语和“道”的时候,就会把他们从成文(或口述)的言语引往一个位格者(Person)。越是认真领受约翰的信息所用的言语媒介,就越会远离该信息而进入一种活泼的关系之中,对象是该信息所论的那一位。[58]在某种程度上,是经文削弱了本身的独具权威。毫无疑问,许多基督徒的确需要不时的提醒:他们崇拜的是有位格的神,而不是一本圣书。[59]

77

然而,解构的典型特色是比上述更为激进的应用。例如,克罗桑(Dominic Crossan)就写过一段关于比喻的文字,似乎是为了表现其聪明,而非为阐明其解释的有效性,那正好可用他自己的话“随意玩弄”(freeplay)涵盖。[60]在某处他说:“既然无法做出绝对解释,你就永远不能解释。”[61]于是,他把浪子的比喻(路 15:11—32)理解为西方有意识地由模仿(现实)进至游戏(好玩)之路的寓言。[62]他认为,田中宝藏的比喻是教导人(其中一项)必须为天国撇下一切,包括了撇弃这个比喻,最后更包括撇弃了撇弃本身![63]卡森(D. A. Carson)批评这类解构手法,说它“不分时代,吓怕了历史学者”[64],颇可以理解。对于这样的批评,克罗桑大概会答道:“当然。我无意讨好历史学者!”穆尔(Stephen Moore)整本论《马可福音》与《路加福音》的著作更加奇异,书中用了双关语(英文!)把马可(Mark)与“记号”(mark)对照成一个字母在纸张上的笔触,把路加(Luke)与“看见”(look)对照意指“目睹”。然后,穆尔继续讨论《马可福音》与《路加福音》,联系于现代文学的广阔范围,把两卷福音书视为各自强调记号和看得见的艺术。[65]

同样,从旧约观点看,米斯考尔(Peter Miscall)提出,无论想要就《撒母耳记上》16—22 章中,对大卫及其同人的角色描写做出正面或负面的评价,都会遇到一些与之冲突的资料,于是,要明确界定这些角色或有关事件的意义,就变得不可能了。[66]如果米斯考尔的说法正确,我们就无法像大部分读者所认为的那样,可以辨别出哪些角色的行为是值得效法或应该避免的了。

提倡解构的人应该问:这种进路如果被广泛采用,将引领我们走向何方。那些回答这个问题的人,并没有给我们满意的答案。[67]尽管有人认为,解构是未来的浪潮,不过一般人却不是这样生活,也不可能把人际的谈话当作是完全相对和自相矛盾的。较可能的是,后结构主义将被证明是一个短暂的潮流。有一天,解

构会把自己解构掉。在21世纪初，从这观点研究的数量迅速下降(比较之前的十年)，暗示这已经开始发生，然后，由什么取代呢?

后结构主义的支持者拒绝接受大规模的折衷主义(eclecticism)或宏大批判(meta-criticism)的概念，拒绝把所有现代批判方法的种种正确领悟，与比较传统的释经学融合。可是在我们看来，那似乎正是我们所需要的。举例说，文化人类学家差不多已有十多年放弃了相对论，宁愿探索一些放诸四海皆准，在各种迥异的文化之上的共通模式。[68]有趣的是，有人为圣经研究法提出的下一道万灵药方，正是十分倚重人类学模式的一种社会科学分析。[69]这类分析方法，至今仍未经常在众多方法之中取得有限的一席之地。正如所有新意念一样，它的支持者倾向拥护它为最佳的进路。不过始终占优势的，无疑必定是一些较不浮夸的主张。此刻，我们得先概览一下圣经研究这个新的方法领域，看它为释经学研究带来什么希望。[70]

3.2 对圣经的社会科学取向

许多使人对传统的历史批判方法感到不满的因素，导致用文学批判的方法来研究圣经，此外也促使学者提出了一些创新的社会科学进路(social-scientific approaches)的诠释模式。由于对现状不满，认识到现代人加诸历史批判学的种种前设，创造性和新意念的机会，以及在大学中逐渐盛行的跨学科对话，都具有贡献。因此，许多圣经学者开始深入探索社会学、人类学、经济学和政治科学，并且以其研究成果开创释经学的新领域。

3.2.1 分类

这些社会科学研究可以分为两大类：为圣经世界的社会历史提供亮光，以及把人类行为的现代理论应用到圣经的经文上。[71]

3.2.1.1 *社会历史*

这个类别本来可以构成历史背景研究的一个特别分支。不过在大多数时候，现代圣经研究者都没有留意圣经时代的社会世界和互动情况。今天西方人活在一个高度个人主义的文化中，人生有很多选择的机会——择偶、职业、选择

住处等。古代中东文化往往更深地植根于一个人所属的不同群体中——家庭、种族、性别、事业——通常决定了选择配偶、转换职业或住处的机会(就女性而言,甚至是接受教育或“在家以外”的工作)。仔细留意在不同经文中所明言或暗示的社会世界,往往对它们提供了新的亮光,并/或矫正一些似是而非的常见误解。[72]

对这个浅显而又经常被人忽略的道理,我们其中的一位作者有深刻领会。他在跟大学的一位新加坡朋友谈到婚后的生活时,惊讶这位朋友怎能那么从容地笑谈大家庭生活的片段——包括新婚夫妇住进其中一位的父母家!他大胆告诉这位朋友,圣经提出的是另一种模式:“人要离开父母,与妻子连合。”(创2:24)这位新加坡朋友很快回答,那不可能是指空间上、地理上的分隔,因为圣经的文化往往更像他在传统中国社会所经验的那样。相反地,这节经文必定是指忠诚对象的改变(婚后配偶的幸福取代了父母的幸福,即使大家是在同一屋檐下)。这次谈话让作者感到自己相当愚昧。

这类社会历史的触觉,可以为其他无数经文带来启迪。例如,《马可福音》3:31—35就显得相当激进。耶稣生活的文化,珍惜家人间的信任,凌驾于其他一切人际关系之上(这是今天缺乏的美德)。因此,当他漠视出生的家庭,反而教导会众说,他的门徒(“凡遵行神旨意的”)就是“我的兄弟姊妹和母亲”时,必定让很多听众感到惊讶,而且感到冒犯。再者,这话表示耶稣不只与其追随者建立一种全新的、亲密的个人关系,他也在建立一个大家庭,涉及这些新“家庭”成员之间相互关怀与委身的详尽义务。[73]明白亲属之间的关联,也可以解释在同一时间内全家信主的现象(例如徒16:14—15,31—34)。今天的宣教士也会遇到一些非西方人的部族或家族,其中领袖选择的宗教取向对全体都具有约束力,宣教士却没有敏锐的触觉,不晓得这样的反应在圣经早有先例,是可以接受的。[74]悔改归信必须是个人的事,却不一定是单独的决定。[75]

今天美国政教分离的现象,也妨碍了我们对古代文化的认识,因为古代并没有这样的区分。例如,如果说耶稣带来的是一个属灵的信息,丝毫没有政治的含义——或宗教纯粹只是个人的事情,这样的分割在公元1世纪是十分陌生的(对今天许多人而言也是一样)。不同的犹太当权者在国家与社会中,集政治和宗教的角色于一身。假如耶稣在他们眼中,所威胁的是他们其中一面的权力,这种威胁自然也会扩展至另一面。反过来说,罗马帝国(在现代人的眼中,较自然地将

80

之与政治权力拉上关系)最后也是把法定的宗教声明(“凯撒是主”)纳入国权之内。基督徒无法献上由罗马皇帝钦命的祭礼,尽管在帝国境内其他人眼中,这等声明的意义不过就如宣誓效忠或向国旗敬礼而已。不过,在公元1世纪的基督徒看来,这类“爱国行为”代表了亵渎,因为把人间的君王与神混淆了。结果,他们的“公民抗命”惹来无数次的逼迫,并且促使几卷新约书信的写成(例如《希伯来书》、《彼得前书》、《启示录》)。[76]

对于圣经文化的社会历史有较好的理解,以致能够启发对经文的认识,所涉及的范围可以说是无穷尽的。[77]荣誉与羞辱的大题目,让我们明白一个人为何在半夜被访客吵醒,仍然会殷勤接待他,即使那会造成相当大的不便(路 11:5—8),那涉及他在乡镇中的名声。[78]耶弗他为了表示他要维护民族的荣誉,痛击敌人的决心,就起誓当他从战场上凯旋归来时,“无论什么人,先从我家门出来迎接我”的,便把他献上为祭(士 11:31)。不幸的是,那是他的女儿,后者的沉痛回答(36节)显示出她知道誓言是要遵守的,不论那是多么鲁莽地许下的。[79]

81

礼仪纯洁的问题,主导着古代以色列人的生活,说明了耶路撒冷圣殿相当象征性的划分方式,就是越接近至圣所的地方,就越神圣,而且依次越来越少人可以接近。不洁有一个特别具破坏性的形式,就是产生自诅咒。在古代地中海文化(直到今天在某些地方仍然存在)中广泛流传着一个有趣的信念,就是某些人只不过是有恶意的凝视,就有能力施以咒语——称之为“邪恶眼睛”(the evil eye)。在福音书中有数处地方,经文的字面翻译都是指这个信念。例如,在《马太福音》6:23 中,耶稣提到那些人的眼睛若昏花[编按:原文有邪恶的意思],全身就受到牵累。若要避免诅咒,就要以健全的态度面对世界,那么整个人就会得到洁净(22—24 节)。[80]

社会的慈善制度,在一个大多数人都没有国家资助福利概念的世界中,就只有依靠富裕的捐献者,由一群一群的委托人受雇定期为他们处理财务,以求换取个人的恩惠和公共、政治的支持。保罗所关心的,不是要求或接受事奉的金钱,除了在非常特殊的境况外(特别参林前 9:1—18),原因是他不想被视作给了他的支持者任何东西,可能危及他讲道和事奉的自由,正如他相信神所引领他的。资助者和委托人互相预期的关系,也说明了保罗为何避免在《腓立比书》4:10—20 中过分直接地表达感谢。他是向腓立比教会传达了赠送金钱的谢意,不过他不想被视为以任何不适当的方式受惠于他们。[81]

若要理解古代以色列的某些动态，就需要留意周遭国家的文化习俗。以利沙的医治事工有许多地方教人联想到在其他古代近东文化中的萨满教(shamanism)情形，不过以利沙清楚地把他的力量诉诸耶和华以色列的神。[82]旧约的宗族社会较诸以色列邻近的国家是相当柔和的，而《雅歌》描述妇女有权与她的爱人开始和体验性的喜悦，在某种程度上即使在旧约中也是相当突出的。[83]两性的行为在其他经文中的政治和经济层面，也是必须留意的。暗嫩强奸他玛，不只是一次乱伦事件，更涉及谋取大卫的王位，也解释了押沙龙(另一个王位的竞争者)对他兄弟的罪行复仇的意义(撒下13章)。[84]

82

就如历史背景的其他项目，对某一文化的社会互动历史进行研究，其价值的高低，在乎资料的准确程度，以及它们是否适用于特定的经文。上述大部分例子都是学者所赞同的。至于别的例子，在解释上明显有争议。例如，许多人假设耶稣和他的追随者是来自占加利利多数人口的劳苦大众，都是贫穷、处于社会边缘的山野小民。近期研究对加利利乡村的工匠(譬如木匠和石匠)角色重新评估，特别注意到一些经文细节，例如《马可福音》1:20提到西庇太一家是有“雇工”或仆人的。因此，越来越多学者提出，耶稣和他的门徒之中也许有相当数量的人是在当时社会上为数甚少的“中产阶级”(不过，我们却不可把西方中产阶级独有的富裕，套入我们对公元1世纪生活的了解上)。[85]另一个同样创新却没有那么可靠的建议，就是尝试把先知分为以法莲派和犹大派，并将前者界定为社会上“边缘的”一群，专门从事社会改革，至于后者则界定为社会上的“核心”分子，为社会的稳定做出贡献。[86]由于两派先知的信息主要都是诉诸摩西律法，我们怀疑，到底各个先知的神学重点有没有盖过先知本身的社会特性。

然而，现有的优秀参考材料都是让研经者熟悉圣经世界的社会历史分析的最可靠结论。在旧约方面，最重要的必然是 King & Stager, *Life in Biblical Israel*。福音派的出色综览(只是没有那么广泛，有时较为推测性)是 Matthews & Benjamin, *Social World of Ancient Israel 1250—587 BCE*。较选择性的是 Carroll R., *Rethinking Contexts*, *Rereading Texts* 的文集，不过书中的论文十分有见地，而且卡罗尔(R. Carroll)的综述提供了对文献的出色导论。至于新约研究方面，Bell, *A Guide to the New Testament World* 是简洁的导论式综览，de Silva, *Honor, Patronage, Kingship and Purity* 处理了相当多的文化关键课题，而 Hanson & Oakman, *Palestine in the Time of Jesus* 则提供了公元1世纪以色列

世界和福音书研究的相关背景的完整导论。汉森(K. C. Hanson)在另一篇文章中也提供了完整的书目,关乎两约的社会科学分析。[87]

83 研究社会历史的新兴趣,最有价值的结论大概是:它为释经者提供了一系列关乎圣经经文的新问题。霍华德·基(Howard Kee)列出了一大串这样的问题,例如圣经中各人所属的群体是什么?这些群体的社会动力是什么?它们的宗旨是什么?如何能达成这些宗旨?在群体内有什么角色掌权,如何得到这些角色?年龄组别和性别角色有清晰的界定吗?什么是这个群体的主要构成经验,包括它的创始、庆祝、各阶段的演变?什么是可接受行为的固定或不固定的界限?此外还有许多别的问题。[88]对经文发出新的问题,必然带来新的答案,启发新的见识。

3.2.1.2 社会科学理论的应用

在这个题目下,我们探讨另一类社会科学分析的进路。在此,学者把由不同文化(包括所谓原始文化)的现代研究所发展出来的人类行为理论,应用到圣经时代的社会互动上。换言之,即使我们无法从圣经或其他古代文献中取得可靠资料,以确定某个处境下人们的互动方式,但在另一个时空的另一些文化中,也许能够以类比的方式,让我们对那些互动推断出可信的结果。

举个例子,近年来学者费了不少精力研究古代以色列如何由一个松散的支派联盟变成一个要求和接纳君王的国家(撒上至王下的故事),对其中所牵涉的社会力量做出解释。较流行的理论有三个,分别从三个角度提出类比:一是由各自独立的城邦组织发展而成的希腊国家;二是出现在其他古代文化中的农民叛乱;三是现代社会主义或共产主义的兴起。[89]来自希腊的“近邻同盟”(amphictyony)概念,产生了一种理论:在士师时代,以色列是松散的支派联盟,唯一联系的力量是位于示罗的圣殿。另一个解释所提出的理论是,“以色列”国的诞生是由于一群在迦南生活的游牧民族发动叛乱,反抗压迫他们的城市人。在一个相当不同的取向上,对传统文化中禁忌的研究,提出了一些广泛为人接受的理由,解释了为何一些动物在古代以色列被视为不洁,因为它们偏离了一些既定的常规,这些常规象征了礼仪上的圣洁。[90]

另外,研究南太平洋美拉尼西亚人(Melanesian)的“货船”崇拜,产生了一个流行理论,关乎人们对“不应验的预言”(failed prophecy,这个用语有些微误导)的

84 反应。正如旧约的先知一再预言“主的日子临近”(特别参见番),但许多世纪过

去了，还未看见它的实现。这个现象大概在第一代基督徒的经验里重复，他们也许期望基督在他们有生之年回来（特别参见帖后）。该理论提出了一点（以及别的论点）：当宗教团体的成员发现"末期"并没有照着他们原先相信的那么快来到时，他们就会更积极参与一些劝人归信或布道的运动。当更多人投入这个运动时，这项预言就恢复其可信性，在不危害团体存在的同时，更新了他们的盼望。[91]

研究各群体或教派的发展过程中重复出现的制度化现象，就为了解公元1世纪的教会发展提供了有力的说明。巡回领袖往往由比较固定而组织化的领导形式取代，职位代替了魅力的领袖。许多新约学者相信，他们能够从耶稣和最初一批追随者（"游行的魅力领袖"）到保罗（提倡稳定的崇拜模式，参林前12—14章），一直到保罗后期的作品（特别是提前3章，该处列出担任职位的条件，大多数人认为那是出自保罗之后一代人的手笔；或《犹大书》3节，它被视为一个典型例子，表现了"那从前一次交付圣徒的真道"如何制度化为"早期大公"信仰），辨别出这样一个制度化的模式。[92]在旧约中，某些地方暗示有魅力的先知最后都会屈服于使他们的领导地位制度化或"常规化"（routinized）的力量。因而，最后期的写作先知（例如哈该、玛拉基）可能是类似在新兴会堂中的讲员，而不像他们那些破除偶像的前驱（例如阿摩司、耶利米）。[93]

社会学分析更提出从社会经济的区分出发，以另一种角度看待哥林多的分门结党现象（林前1:10—17）。当时较富有的哥林多人显然带了过量的饮食，却没有与空手而来的穷人分享，让他们得到足够的食物（参林前11:20—21）。[94]其他人认为《彼得前书》是一篇扩充了的短论，鼓励教会成为"无家者之家"（指真正的难民）。[95]还有人把福音书和《使徒行传》中的神迹故事，看成是由边缘化存在而产生对今生的挫败感的反应。[96]

面对这一大堆理论，释经学的研究者应当如何回应？当然有很多值得考虑的问题，但我们必须把这个议程置于严谨的分析之下，要先问几个问题。

第一，它所提出的是不是化约主义（reductionistic）或决定论（deterministic）的社会学理论？[97]也就是说，它有没有将神、超自然事物或人的自由排除在可能的（甚至是最主要的）媒介之外？关于以色列民族的建立和耶稣神迹的信仰，有几种解释均有这类前设。那些拒绝接受神或人的自由的理论，并不是思想开放的寻道者所能接受的。 85

第二，该理论是不是要否定现有的圣经文本，或必须重新建构与经文本身主

张格格不入的一连串历史事件？许多讨论士师到君主制之间演变的理论，都假设了圣经的资料几乎全不可靠，必须用另一组重新建构的事件代替。[98]泰森(G. Theissen)认为，耶稣在巴勒斯坦的第一批门徒差不多全是巡回领袖，那是根据少量的Q典语录中被视为福音书传统中最古老、最真实可靠的部分，代价往往是忽略了其他言论。有些理论则牵涉到必须否认圣经声称的作者（例如《以弗所书》）。以上理论假定了现有的圣经并不可靠。就这一方面来说，我们认为是没有根据的。

第三，这个理论是否建基于一个其他社会科学家也赞同的健全理论之上？关于启示文学的兴起，普遍主张那是当孕育启示文学的社群内部遇到严峻的社会危机时产生的。但近年研究显示，更关键性的是对危机的**看法**(perception)——那可能是和现实一致或不一致的。在此情况下，当论及圣经中所用的启示文学时，我们就不可能那么有把握地说，其社会根源必定是由于神的子民受到压迫了。[99]为了解释旧约时代的团体动力，有过一种流行的看法，称为"共同个性"(corporate personality，例如可以为亚干所犯的罪，惩罚全体以色列人，参书7章)[100]，不过新近的研究指出，共同负责的做法（例如亚干事件）即或显示了整体团结，也未必要求个别成员有"精神合一"(psychical unity)的观念，后者往往被假定为古代希伯来思想的特色。[101]

第四，即使该理论在别处可行，它和圣经的素材之间的平行或类比，是不是接近到一个可以保证应用于这个新处境的程度？20世纪南太平洋的岛民，在时空上与古代的中东相隔太远，可能对于解释古代犹太教及初期基督教的传道过程帮助不大！

第五，该理论与圣经资料配合的程度，是否可与其他传统的建议相比？例如，有人可以把《彼得前书》理解为呼吁人"为那城求平安"（比较耶29:7)，至少在表面上这种看法跟把它理解为一个吩咐（要求关顾教会中的穷人）一样说得过去。[102]或者，某个国家的农民叛变与以色列人在迦南地立国，表面上很难看出有多少对应。[103]不管你对这个故事的想法如何，圣经的出埃及与立约，以及征服迦南的故事，似乎远比这个理论更能教人信服。

86

虽然，根据上述条件，一些比较受欢迎的社会科学理论至少应予以调整甚至应该彻底扬弃，但仍然有不少建议比旧有的一套看法更胜一筹。从宗教禁忌看礼仪上的洁净与否，似乎比一般的看法（以为这等条例是反映原始卫生观之类）

来得适切。[104]米克斯(Wayne Meeks)以"第一批城市基督徒"为题,对保罗事奉的各大城市所进行的研究,把保罗建立的教会和别的社会宗教团体(包括同业公会)作了有用的比较和对照。他证明教会往往被视为一个类似的自愿团体,但从罗马领导阶层看,却对社会有潜在的破坏危险。[105]由于关乎古代希腊和罗马的生活,圣经以外的文字资料十分丰富,因此有关理论基础的稳妥性,就可能远较那些充其量只有含糊不清的考古证据(不论是印证或反对圣经史实的)的历史时期为高。霍斯利(Richard Horsley)就有关基督徒起源的游行领袖理论做出了有力的批评,他提出了一个比较可信的理论:他认为在巴勒斯坦一带的早期基督教,是发生于当时已存在(形式各异)的犹太教内部的一个以农村为本的、地区社群的更新运动。[106]赫索格(William Herzog)把研究应用在古代和现代前资本主义帝国的社会阶层形成上,显示了罗马世界每一个社会经济阶层的人的比率。[107]

这类评估或"审定条件",显然要有一些社会科学的知识。我们奉劝神学生和准神学生修读社会学、心理学、人类学、经济学之类的入门课程,好让自己认识一些基本术语和理论。他们还须依靠一些对这些学科进行评估时所采用的有用著作,特别是应用到圣经方面的方法。[108]不过,即使是初学者,也能辨别出把圣经内容列为可靠资料来源的理论,不同于主要建基于重新建构与圣经不符的古代历史理论。[109]我们认为,就连最可行的社会科学研究方法,都绝对不可以取代传统的历史文法分析,不过它可以提供重要的补充资料,并且修正一些过去的错误解释。

87

3.2.2 提倡的群体

在研究圣经的社会科学舞台上,有几个自成一家的学派,不论就其出版的大量著述,或是背后的意识形态立场而言。传统上,圣经学者鼓励将某种程度上不偏不倚的做法视之为值得赞赏的方向。正由于圣经在教会和会堂中的使用,往往有神学的动机和偏见,在学术机构的学者就设法让自己在研究圣经的过程中,与各种意识形态保持距离。可是,目前在应用社会科学分析的人士中,这个趋势正在扭转。在 20 世纪 70 年代和 80 年代,从这个角度进行释经的人士分别有解放和女性主义两派。这些运动有共通的信念:解放世界上受剥削的一群,并且视"超然的客观性"(detached objectivity)为神话和懦弱的表现。换句话说,一个人

要不是解决之道的一部分，就是问题的一部分！如果圣经学者没有与别人一起寻求完全的平等、人权、为全人类（不论性别、种族、国籍）争取一种有尊严的生活，那么，他们**实际上**就是跟世上那些不人道的、压制人的、性别歧视的、种族歧视的势力站在同一阵线上。当然，还有很多其他流派的基督教神学，包括传统的和前卫的，在本质上一直都是积极行动的。[110]然而，没有一种思想体系那样独特地运用了一套释经假设，或在国际间产生像上述两者的影响力。因此，让我们概略地检视二者，做出分析。

3.2.2.1 *解放释经学*

解放神学起初的发展是作为罗马天主教会在拉丁美洲充满赤贫的压迫时代做出的回应，其中大多数美洲本地民众是由政府、社会，甚至是教会的精英人士所统治。[111]解放释经学（liberation hermeneutics）发展了一套三部行动的议程。它的目标跟许多经典的神学形式恰好相反，把经验置于理论之前。首先，解放神学在第三世界出现，当地大部分民众的主要经验是贫穷——痛苦、营养不良、缺乏基本人权、教育、清洁的饮用水、药物等。所以，解放释经学的起点，就是贫穷的不公义经验。第二，它尝试分析或评估造成这种穷困现象的原因。第三，行动胜于空谈。解放主义者根据他们已有的观察、领悟和判断，设定了一系列的修正措施。[112]在解放主义者的释经中，上述三部议程的第一步通常不是圣经，而是到了第二和第三步才用圣经。解放主义者特别注重在圣经的叙事中从压迫下得解放的事例，以出埃及作为旧约的典范，而且从社会政治的观点理解神的国度，作为新约的典范。他们衷心相信，神是"偏爱穷人"（"preferential option for the poor"）的。[113]神站在受压迫的那一方，反对压迫者，并且呼吁今天的信徒做同样的事，在地上建设一个更人道的社会。

至于如何实现这个新社会——神的国度，仍然是解放主义者缺乏共识的问题。有人在西方民主体制的框架内做出努力，但同时认为要对恣意妄为的资本主义施以更多的社会规限和制约。[114]某些人强烈抗拒武力，但同时支持示威游行和公民抗命，例如马丁·路德·金（Martin Luther King, Jr.）的做法。[115]还有人支持以武力和马克思主义作为必要手段，达到更理想的目标。[116]大部分人同意，世界目前的贫富差距不能再扩大下去了，在现行的资本主义制度下，这种差距已经扩大了不少。大部分人相信，圣经主张以改革社会现行的经济和政治架构的方式，来促进和平与公义。

米兰达(José Miranda)就像所有解放主义作者一样，将基督教与共产主义等同，相信那是圣经的一贯教训。[117]马克思宣言的上下两句皆是直接取自《使徒行传》:“各尽所能”(徒 11:29)、“各取所需”(4:35)，确实教人惊讶。旧约的律法有禧年的规定，为了防止财富分配的悬殊情况持续恶化，要求在安息年和禧年撤销债项。律法与先知的一大主题，就是斥责对无权无势者的不公义对待，并且呼吁帮助穷人。《使徒行传》2:42—47 和 4:32—5:11 所记载的共同生活和物资分配，控诉着当今西方基督教的模式。路加的结语更清晰地说明，他认为这样的团体生活是榜样，而不是一些现代基督徒所想的错误(2:47; 5:14)。保罗也为基督徒的金钱管理定下一些基本要求(林后 8—9 章)，遵循神在旷野供应吗哪的模式:“多收的也没有余;少收的也没有缺”(林后 8:15;出 16:18)，目的是“要均平”(林后 8:14)。[118]

89

可是，如果认为基督教的本质就是社会主义(至少是指马克思时代以后的形式)，从这个信念进行释经，就必然涉及两大难题。首先，这样的释经试图把原来限于神的子民的伦理观念，强加到社会上。不论旧约的以色列还是新约的教会，“信徒”从未得到授权，可以把神的法律或原则变成每一个国家民族的法律。第二，解放主义者的释经往往忽略了新约的施予行动是有自发的本质(林后 9:7;比较徒 4:32)。这些经文显示，基督徒拥有个人的财产。简言之，正如天国的福音一样，没有人会在不愿意的情况下，被迫去做神的资源的好管家![119]不过，话虽如此，许多圣经学者(包括福音派)逐渐同意解放主义者的看法，认为西方教会生活的模式，需要从圣经中的团体生活和管家职分中多加学习。况且，圣经的模式在某种程度上近似社会主义(或民主社会主义)，而不是单纯的资本主义结构。[120]

解放主义者的释经学存在另一个问题，它们往往没有适当地维护救恩的“属灵”成分。《马可福音》8:36 尖锐地指出:“人就是赚得全世界，赔上了自己的生命，有什么益处呢?”它们可能忽略了一件事:圣经中的“穷人”一向不全是指那些肉身受到剥削或压制的人，而是指在缺乏中转向神，以他为唯一盼望者。[121]这样，它们**事实上**制造了“正典中的正典”，忽略或漠视不支持其议程的一切经文的权威。同时，那些较为传统的神学，显然也忽视了解放主义者所强调的圣经段落。因此，虽然解放神学并没有全面表达圣经的见证，不过作为修正不平衡之处的学说，它仍然是相当有意义的。

从致力于帮助世界上受剥削者的角度，重新阅读其他经文，会得到新的启

迪。出埃及的记载提醒我们，神既关心社会和政治的自由，也关心属灵的自由。[122]我们可以正确地认为，以斯帖是一个敢于为同胞承受公民抗命所带来的惩罚的楷模，而不只是一个在当时世界中顺从权柄的人。[123]正如上文指出的，我们应该视耶稣为一个对当代社会的政治和宗教权力与组织的挑战者。[124]《雅各书》也许是让我们与解放主义者的议程角力的最重要的圣经经卷。在《雅各书》中，我们发现一群主要是贫穷的、按日薪工作的基督徒，受到那些富有的、经常失去踪影的地主欺压——就像今天很多第三世界的工人的情况，相当可怕地相似。他们很多是基督徒，雇用他们的跨国大公司或腐败的本地政府拒绝给他们像样的薪酬或基本人权——实际上把他们视为奴隶。[125]然而，很多保守的基督徒仍然在有意无意间继续支持右派政权和极端的资本主义政策，那只会加深基督徒弟兄姊妹的肉身苦楚。不管我们对解放主义的释经提出什么质疑，我们需要从中学习之处显然还有不少。我们必须聆听被剥削者的声音，运用圣经查考各个论点，观察使经文的真正意思和意义变得模糊的，究竟是他们抑或是我们的前设。[126]

3.2.2.2 文化批判学

20 世纪 90 年代初，东欧剧变对与社会主义经济学紧密结合的解放主义释经理论等形式，给予近乎致命的一击。[127]事实上，从那时候开始，较少写作是在“解放神学”的鲜明旗帜下出现的。此外，在基层群众的层面上，不少拉丁美洲的穷人已经归信福音派，尤其是五旬节派教会。这些基督教的教派成熟地承认整全福音的需要——不论是身体或灵魂的需要——也促使人们离开解放神学。解放主义释经余下来的支持者显然远较温和，而且可能更加平衡和合理。[128]例如，塔梅斯(E. Tamez)在她近期的《传道书》注释中，从 21 世纪初许多第三世界穷人“无望”(hopelessness)的处境中，自经文得出四个主要原则，为未来提供盼望：(1)万事均有定时(传 3：1—8)；(2)真实人生是有节奏的，无视于没有人性的社会力量；(3)我们必须敬畏神，承认人类境况的有限(12：13—14)；(4)在日常工作中的洞察和智慧，可以激发与其他受苦者一同团结，鼓励在极度个人主义中间(“只顾自己”的世界)的上帝子民。[129]

然而，随着解放主义的逐渐式微，在以“文化”或“跨文化”为题的批判学之下，圣经和神学研究的浪潮却日益高涨。[130]这些研究的共通之处，就是强调通过在传统边缘文化出现的那些观点去阅读圣经。某些文化批判学非常像解放主义

的解经，因为它对圣经有选择地接纳的那些部分，正是他们相信可以把人性或尊严赋予被压迫者的地方，不过他们同时拒绝那些被认为是否定人性的经文。例如，贝利(R. C. Bailey)研究旧约针对迦南居民性罪行的论辩。他相信，它的功能是否定以色列敌人的人性，为以色列人的(不合理的)种族屠杀做准备。[131]这个取向有点自相矛盾地运用了犹太—基督教的道德观念，见于对圣经某些部分的批评，甚至谴责其他部分的内容，而且它仍然是以相信某些绝对真理存在的现代主义者的概念为前提，在这个例子中，就是种族屠杀总是错误的。

然而，文化批判学正逐渐与后现代主义联手，因此它不仅作为社会科学分析的一个附属存在，也成为读者—回应批判学的一类，在表面上主张较为温和。实践者建议，解读只不过是传统之外的另一个可行选择，而不是必然正确或甚至更好。[132]不过，这个看法留下了没有充分处理的问题，例如："解放式的解经为何应该倾向受压迫的一方？"圣经经文应该支持某些而抗衡其他动机的信念，受到极端的取向所削弱。

某些文化批判学只是作为圣经经文应用的形式出现，至于文化和处境的主题，往往是以前没有处理过的。例如，《使徒行传》6:1—7 的使徒致力于纠正对耶路撒冷早期教会中说希腊话的寡妇的疏忽，通过委派在教会中说希腊话的信众领袖，把问题处理掉。在此可能是一个命令，要求我们尽力在每一个新近接纳福音的文化中，委派本地的领袖。[133]不过，这些只不过是跨越文化的应用或圣经的"处境化"(contextualizations)[134]而已，这样的做法在教会历史中已有各种先例，我们也会在最后一章中再次讨论，然而这绝不是一个新的释经方法。 92

文化批判学的一个重要分支，就是已经受到广泛讨论的"后殖民主义"(post-colonialism)。解放神学最初是从具有拉丁美洲特色的政治历史中兴起的，而后殖民主义则是源自亚洲和非洲的前殖民地。对他们来说，在政治层面上的解放迟至 20 世纪 60 年代已经达到，不过西方的宗教和经济力量仍然让他们在当地不能完全脱离殖民统治的光景。

> 确保贫穷人的渴望可以优先于富裕者的关注；受压迫者的解放优先于有权势者的自由；被排斥者的参与优先于一个有组织地排斥他们的系统的永存不朽。[135]

不过，后殖民主义往往多了独特的一步——接纳在宗教世界观中的多元主义，把它的宣称相对化。例如，杜布（M. W. Dube）反对《约翰福音》的“独一主义观”（one-way）神学，因为这卷福音书强调耶稣的独一神性，以及对世界的绝对要求。她认为，这仿佛是支持殖民地化的意识形态，故此必须加以反对。[136]舒基（R. S. Sugirtharajah）煽动性地把影响亚洲宗教的不同救主视之为全是站在善良的一方，对抗世俗主义恶魔般失去人性的力量：

> 在一个像我们这样众多宗教的处境中，真正的竞争不是在耶稣与其他像佛陀或印度克里希那等救世人物之间，也不是与穆罕默德这样的宗教领袖之间，正如“福音布道十年”（Decade of Evangelism）的提倡者想要我们去相信的。真正的竞争是在玛门与撒旦的这一方，与耶稣、佛陀、克里希那和穆罕默德的另一方。玛门是代表个人的贪婪、欲念、囤积和自我中心，而撒旦则是象征结构性和制度性的暴力。那么，问题就在于，这些宗教人物是否有提供任何线索给我们，以致可以挑战这些力量，抑或协助它们长存不朽，并且在这些救世人物之间所经验和流露的，是持续而不是对抗。[137]

普拉布（G. M. Soares-Prabhu）没有那么极端，他把《马太福音》28：18—20 的大使命与一段著名的佛教经典对比，后者命令僧侣进入世界，教导在万物的开始、中间和结局中的良善（*ehamma*），正如“主”所做的，基于僧侣所经历的灵性解放，发自对世界和众生幸福的怜悯。借着并列两个这样部分相似的命令，也清楚地显露了彼此之间的差异。熟悉佛教的亚洲人甚至比来自其他环境的基督徒更清楚地见到以基督为中心的特色，而不是以人为焦点来看耶稣所赋予的使命。[138]

93

然而，文化（或多文化）解经最有价值和用途之处，就是对于意思的真正层面或圣经经文的背景，认识若是来自非西方的环境，就会比典型的西方文化更接近圣经的世界。这往往让读者（尤其是来自第二或第三世界的）可以学到某些第一世界的读者忽略或不自觉地扭曲了的东西。[139]例如，非洲读者或许会认同在圣经世界中的一夫多妻制，正如在他们当地一样，主要不是关乎性的问题，而是涉及身份地位、拥有大家庭供应基本生计，甚至是借着通婚维系两个敌对部族之间的和平。[140]美国非裔人士较有可能认同《但以理书》的神学和文学一致性，因为他们的历史诉求可以同时认同《但以理书》1—6 章的今世救恩和 7—12 章较为天启性

的他世拯救。两部分都是有力地向社会边缘的群体说话；没有必要假设要以历史批判的方式分割成两份独立的文献，正如白人的自由派学者经常做的。[141]

翻到新约，西班牙语的读者可以很快注意到“正直”(righteousness)和“公义”(justice)之间的关联，因为他们只会用一个词 *justicia* 翻译希腊文的 *dikaiosune*。他们较为明白，当保罗谈到神的义归于信徒时，他是运用了一个整全的概念，包括灵性拯救和社会公义。随着圣灵在信徒的生活中做工，他们应该同样关心上述两者的任务。[142]同样地，阅读《启示录》17—18 章的第二和第三世界的读者，对他们社会中少数富裕阶层的经济压迫习以为常，包括那些在政治和宗教中有权有势者，他们会较快留意到在这些章节中描述的庞大、邪恶、末世的帝国的经济剥削层面。故此，它们在当代最接近的比较，较可能是指逐渐增加的反基督徒、庞大财富的西方及其跨国公司在第三世界国家开发的血汗工厂，而不是主要指贫困的中国或前苏联国家。[143]

94

当然，即使当代文化较为近似圣经所述的，两者之间也不是完全等同的，而且从现代文化习俗的角度看，在古代与现代文化不吻合之处，解释一段古代经文，不论是什么样的传统，仍然是有危险的。故此，尽管考虑到传统非洲对计数的禁忌——非洲人视之为带来厄运——以此作为背景，解释神对大卫数点民数的处罚(撒下 24:1)，让人觉得十分有吸引力[144]，不过，数点民数的做法较可能是为了在以色列中征兵，故此得罪了神，因为当时神没有命令大卫开战(正如 2 节明确表示的)。甚至是较明显的错误，即试图把旧约的“耶和华神”(Yahweh Elohim)一语变成“耶和华[是]众神”的多神处境，都只是因为它在某些非洲背景中可以有这种意思，而且在古代近东的不同背景中可能也有此含义。[145]在上述解释过程中，忽略了以色列与列国之间的显著差异，这甚至见于以色列发展一神论思想的早期，更不用说是旧约一直以来的用法。

故此，我们可以研究传统文化与圣经之间的类似之处，以便识别出一段经文的正确解释。另一方面，我们也可以运用这些类似之处，揭露西方注释家之间的错误解经。这对于把经文以现代和异(于圣经)文化偏见来阅读的倾向，提出了挑战。在美国历史中关于非洲奴隶的陈规，可以导致白人读者盲目地假定阿尼西母的逃跑是因为犯了罪，可能是偷了腓利门的财宝。事实上，这只是从经文推断的几个可能性之一。某些注释家提出，阿尼西母可能是自愿去找身在罗马的保罗，视之为双方的一位值得尊敬的朋友和调停者，依循的是古代罗马调解冲突

的惯例。如果是这样，那么阿尼西母就完全没有什么过错了。[146]较有争议的是，假设旧约的古实人就是埃塞俄比亚人（似乎有此可能），那么，《阿摩司书》9：7 的白人读者是否就忽略了，这节经文把以色列人离开埃及的正面拯救与神对古实人的态度，明显摆在同义平行位置？他们认为当神说："以色列人哪，我岂不看你们如古实人吗？"时是在负面地审判两个民族，他们的结论可能并不恰当。[147]不过，1—6 节和 8—9 节的上下文都论到审判，故此，这段经文较为负面的解释，可能不是由于种族偏见而来的。

95

然而，上述最后一个例子指向非洲和美国非裔文化分析的另一个独特贡献。尽管没有人能够提出充分的理由证明东亚、拉丁美洲或美洲本土的居民在圣经中出现过，因为它的场景是在古代近东和中东地区，在圣经中却肯定有某些黑人和非洲人，他们不一定被白人读者所察觉——甚至是在白人教师训练之下的黑人读者！费尔德(Cain Hope Felder)可能是最多产的美国非裔文化批判学者，他曾经做了一个相当有用的人物综览，这些人物包括夏甲、埃及法老、摩西的古实妻子、以利的儿子非尼哈（努比亚人）、古示的儿子西番雅、示巴女王、埃塞俄比亚女王甘大基、在安提阿教会中称为尼结的西面、埃塞俄比亚的太监，等等。某些是正面人物，某些则不是，所以几乎没有人会用它们来反对或改善歧视。不过，读者必须晓得，圣经很清楚是以正面的态度对待黑人的存在。即使是公元 1 世纪犹太人的肤色与特性，在与欧洲人通婚之前，都是较为近似今天的巴勒斯坦人或黎巴嫩人。以现代民意测验和人口普查的用语说，耶稣大概会被归类为"非白种人"。然而，欧美历年以来的美术品都把所有圣经人物（尤其是耶稣）描绘成近似他们本身的白人文化的成员，故此甚少圣经读者的脑海中有一幅真实的图像。[148]

我们已经概述了文化和跨文化批判学的不同方法的强弱之处，也许这场运动最具意义的结果，就是提醒所有释经者他们都是本身的文化和次文化的产品。故此，我们必须留意是否把一个性质不同的文化强加在圣经经文之上。戈特瓦尔德(Norman Gottwald)建议，神学生特别应该自觉地反省以下 18 个塑造他们经验的因素：(1)他们的宗派历史或传统；(2)在圣经之外的规范或重要标准；(3)他们的工作神学；(4)种族地位；(5)性别；(6)社会阶层；(7)教育背景；(8)社区的优先次序；(9)明确的政治立场；(10)没有言明的政治立场；(11)阅读圣经的习惯；(12)所用的圣经译本；(13)其他研经工具的运用；(14)以往聆听讲道的经

验;(15)圣经学术研究的方向;(16)家庭的影响;(17)生命的危机;(18)属灵生命和神的引导。[149]然后,研经者可以反省他们是如何自觉或不自觉地在他们的生活中处理这些不同因素的优先次序,而且这些因素是如何帮助或妨碍了有效的解经。[150]

3.2.2.3 女性释经学

女性主义(feminism)可以视作解放神学或文化批判学的一个分支,不过它自成一家,有属于自身范畴的著作。事实上,这取决于所阅读的作者,它既可以被视为是社会科学分析的一个从属,也可以是社会科学分析的另一个选择。它也可以产生对经文众多可行的解读之一,与后现代、读者—回应批判学的多元主义版本一致。另外,它亦可以被视为是对经文的最可行、最必需的解读,与现代主义一致。在20世纪80年代,鲁瑟(Rosemary Reuther)把当代女性主义分成三大方向:自由派、社会主义者/马克思主义者,以及浪漫派/激进派。自由派在资本主义社会中见到一个进步的模式,致力于争取政治改革、平等权利和改善工作条件。它倾向于让中产阶级的妇女受惠,多过贫穷或弱势社群的妇女。追随马克思主义的社会主义女性主义者相信,唯有把劳动和拥有权完全结合,妇女才可能获得完全的平等。他们认为,在典型父权文化的资本主义社会中,工作的妇女承担了双重的责任:她们不但在家庭以外工作,而且仍然是家庭劳动的主要人力资源。浪漫派或激进派则认为,妇女的意见和价值观本身,就比男性的优越。[151]此外,也有作者提议把上述的两个或三个立场合并。

在20世纪90年代直至近期,女性主义的研究就像解放神学一样,许多重点改变了。最近女性主义的研究较好的分类方法,就是根据圣经和基督教信仰在释经过程中所扮演的角色。福音派或圣经女性主义坚信,圣经——至少在《创世记》1—2章(堕落之前)和在新约中(救赎之后)——主张两性平等,没有定下夫妻或男女之间有任何独特或永恒的角色。[152]非福音派的基督教女性主义者赞同较传统的基督徒的意见,相信有部分经文(甚至是堕落之前或救赎之后)提倡父权主义,不准妇女担当家庭或教会中的某些角色(例如弗5:22—33;提前2:11—15)。不过,他们早已接受了一套世界观,追求把人类从所有压迫下解放出来,不分性别,因此这些女性主义者不承认那些经文的权威。相反地,他们专注于那些教导完全平等的经文(例如创1章;加3:28),视之为更重要的"纲领"。他们相信:"圣经的启示和真理赐给我们,所通过的经文和解释模式,只会是批判地超越

父权的框架、容许见到基督徒妇女成为历史和神学的主体和角色。"[153]第三类女
97 性主义者认为，圣经是无可救药的排他主义，故此他们抛弃了犹太教和基督教的一切形式，情愿选择其他宗教，尤其是恢复在许多古代异教崇拜中出现的女神崇拜。[154]

我们可以把非福音派的基督教女性主义划分为三个类别，他们共同出版了最多的女性主义圣经学术研究作品。第一类是"修正主义者"(revisionist)或"新正统派"(neo-orthodox)，以拉塞尔(Letty Russell)和鲁瑟为代表，把圣经的中心内容从较大量的父权主义形式区别出来，相信神是通过圣经的经文说话，而非全本圣经都是默示而成的。第二类涉及那些持守一种"剩余"(remnant)观点的人，尤其是特里布尔(Phyllis Trible)，重新恢复被父权主义释经所忽略或扭曲了的经文，同时承认圣经大部分是提倡男性在家庭和宗教领域的地位(根据他们的观点这是不可以接受的)。最后一类是费奥伦查(Elisabeth Schüssler Fiorenza)的"重构"(reconstructive)或"解放主义者"(liberationist)的进路，认为旧约以色列与新约基督教的社会，比后来源自他们的犹太人与基督徒群体更解放。故此，他们认为圣经中较为压制的部分来自转变的时期，这些解放的层面在此期间已经开始消失。[155]

具讽刺意味的是，非福音派基督教女性主义者甚少承认福音派女性主义的存在，而是把所有保守派一视同仁(通常称他们为基要主义者)，看成是无可救药地忠于圣经根深蒂固的父权主义。相反地，那些相信圣经提倡男性为首是永恒绝对之事的福音派信徒，却往往给福音派女性主义者简单地贴上自由派的标签，并没有识别出他们与非福音派女性主义者在运用圣经上的巨大差异。[156]那些巨大差异之一，就是福音派女性主义者一般拒绝把神说成是女性，纵然他们承认在圣经中存在以女性的隐喻来形容神。[157]故此，圣经女性主义者变得受到双重排斥。甚至"女性主义者"一语也变得十分具有误导性，某些在一二十年前仍然拥护它的人，现在宁愿称为"平等主义者"(egalitarian)——支持两性平等。若要比较自由派与福音派女性主义者对圣经不同经文的观点，不论是在什么标签之下，可以参考下列由两派学者各自撰写的妇女圣经注释书单册，阅读这些经文的论述：较近自由派的观点参考 C. A. Newsom & S. H. Ringe, eds., *Women's Bible Commentary: Expanded Edition*[158]，至于较近保守派的观点参考 C. C. Kroger &
98 M. J. Evans, eds., *The IVP Women's Bible Commentary*。[159](相信某些男性领导

形式的福音派信徒，逐渐喜欢没有那么贬意的用语“互补论者”[complementarian]，后者相信男性和女性的角色是互相补充，而不是完全相同的。[160]）

以上各类女性主义学者的观点对经文的许多传统解释已经构成了挑战。他们认为，将有“一个配偶帮助”亚当（创 2:18），翻译成“一个匹配的（甚或“更优越的”）伙伴”更好。[161]他们解释《提摩太前书》2:11—15 是按照当时的背景，那时有妇女传扬异教、鼓励人进行淫乱的宗教礼仪或谋杀男人，因此“不许女人讲道，也不许她辖管男人”（12 节），但这不是永恒的禁令。[162]他们呼吁圣经读者注意不同经文中的妇女，从女性的眼光阅读她们的故事。于是，我们为他玛的受辱（撒下 13 章），或《士师记》19 章那个被肢解的无名女子而感到悲痛[163]，以致我们对于旧约提到神针对行淫妇女的愤怒的隐喻，做出神学的反省。[164]我们要问：在《马太福音》的耶稣家谱中，为什么有五位妇女的名字（太 1:1—18），她们都是以在道德上处于灰色地带而闻名的。一个可能的答案是（我们也同意），《马太福音》有意强调，即使是弥赛亚，他的先祖也有这样的女性，而且他来与她们认同，并除去她们的耻辱。[165]女性主义者指出了智慧、领导和权威的典范，就像路得、底波拉、户勒大一类人物，并且邀请我们认同这些妇女渴求公义的心，以及她们对家庭的忠诚。[166]他们甚至想出其他难题的解决方法，例如罗得的异常行径，他献出自己仍是处女的女儿给一群不受控制和似乎是同性恋的暴民。罗得是否知道群众根本不会对年轻女子有兴趣，故此做出这么刺目的事情，以图舒缓当时的紧张局势，而且他也有道义保护他那上天派来的访客（创 19 章）？[167]

正如普遍的解放神学一样，女性主义的释经既有应予否定的地方，又有十分值得欣赏的特点。[168]当非福音派的女性主义者杜撰了正典中的正典这个概念，用来拒绝他们所不同意的经文权威时，他们就是以一些其他外在的标准来代替圣经，以之作为最终权威，这样的观点自然有别于本书所维护的圣经观念。当圣经女性主义者为某些字词提出可疑的解释时（例如把“适合”解作“更优越”，或“管辖”解作“参与淫乱的宗教仪式”），让人怀疑他们是强把自己不会反对的意思套进经文去，而忽略了严格的释经，更何况是常识。倾向自由派的女性主义者对保守派也提出了正确的批判，后者过分强调新约的解放部分，反而旧约（较一般是指犹太教）显得是多余和不适当的消极观点。[169]

99

有时候，谬误是隐晦而微妙的，即使连最用心的释经者也会上当。例如，杜尔伯（Susan Durber）指出，失羊和失钱两个比喻都假设了听众是男性，尽管第二

个比喻的主角是一位女性。她的理据是耶稣在第一个比喻的开头说："**你们**[第二人称复数]中间谁……？"在第二个比喻的开头却说："或是一个**妇人**[第三人称]……？"于是杜尔伯下结论说：任何阅读《路加福音》15 章的女性都被"予以男性化"(被迫从男性角度阅读)，因而不可能再从女性的角度阅读。[170]不过，这些微妙之处在古代听众看来差不多全无分别，他们早已习惯了以男性为对象的语言，反而会为耶稣选择以一个妇人来证明自己的行为，甚至在某种程度上用她来代表神而感到惊奇。耶稣的比喻，实际上远比杜尔伯所承认的更符合女性主义的关怀。[171]不过，最近十年的非福音派妇女学术研究，已经逐渐离开对不同经文**在其原来处境中**的本质的评价，变成批评(有点不公平)它们没有扔掉父权制度的一切残余。

尽管有以上的评论，所有研经者(特别是来自保守派背景的)最好还是从不同的女性主义眼光来重新阅读圣经。他们必须存着开放的态度，检讨自己对经文的理解是否出于对父权文化的过分偏执(换言之，传统主义者也有前设，正如我们在第五章所讨论的)。例如，当圣经作者用"罪人"一词来形容男性时，不必 100 是指某一罪行。故此，为什么《路加福音》7:36—50 的传统解读，差不多自动假设了用香膏膏抹耶稣的女性"罪人"是一个淫妇？这段经文本身根本没有这样解释。[172]他们必须学习与受压迫的妇女一同经历受伤的痛苦，与她们一起建设更公义和更富怜悯的世界。他们要问：在经文中一向被认为有永恒权威的部分，事实上是否受了文化的束缚。然而，这跟正典中的正典的解释方法相当不同。我们承认圣经的**每段**经文都是由圣灵默示的，具有权威，但晓得解释与应用经常都会因文化而有异。今天大多数基督徒认为，妇女在现今的教堂内祷告并不需要蒙头，正如他们相信，所有信徒都无需按字面意思彼此洗脚一样。那么，是否也有同样充分的理由，叫我们不再坚持禁止妇女施行教导或管辖男人呢？把每段经文所教导的原则应用于今天，必须按照在文化上合宜的方法(参本书关于应用的讨论)。

同样重要的是，我们必须晓得女性对圣经的理解跟男性的理解或许会不同。两者都可能发现一些因各自的性别而显得特别清晰的独特见解，也可以因为性别的缘故而在某些处境下"视若无睹"。换言之，在此涉及的有两个问题。第一，经文本身由于当时压倒性的父权社会的缘故，受到文化条件限制。它们所反映的是"当时"存在的世界。释经者必须考虑，这个条件限制在什么时候具有规范

性的、出于神本意的价值观，在什么时候则没有。第二，所有读者都受本身的文化和性别所限，必须小心避免从现代社会高姿态的议程项目中，把一些不合年代、全然陌生的偏见，加之于古代的经文上。

此外，我们鼓励读者，即或觉得以上的观念很陌生，甚至听来令人反感，总不要在对提倡它们的作者进行敏锐的研究之前，就妄加拒绝。在很多个案中，解放主义和女性主义的释经都是由痛苦而产生的，那些痛苦和规模，都是大部分美国人（特别是白种男士）从没有经验或目睹过的。当作者反映了美国非裔的女性主义者（womanist）、西班牙语或拉丁美洲的女性主义（*mujerista*），或其他三分之二世界的妇女神学的受到双重排斥时，幸运的西方白人男女应该尽量带着同情理解去阅读，不论他们最后是否同意每一项释经细节。[173]本书的几位作者都可以亲身作证，只要在第三世界和北美城市的贫民区作广泛的游历，就必然让人重新反省某些经文相当标准却充满文化偏见的解释。例如，一位第三世界的基督徒曾向我们中的一位作者发出挑战，叫他留意这段经常被人误用的经文："常有穷人和你们同在"（可 14:7）——这是耶稣引用律法上的一段经文，吩咐听众对穷人多加照顾（申 15:11）。就连触觉最敏锐的北美基督徒，大概也会从受惠者的角度来理解这句话——我们经常有机会和责任去帮助穷人。不过那位在第三世界受穷的基督徒，置身于人权受剥削的政权之下，有相当不同的理解，就是将之视为一种悲哀的提醒：世界上永远有一群压迫者，有待神来审判他们！我们必须花时间聆听，世界各地的基督徒弟兄姊妹对经文的不同理解，特别是妇女的声音、弱势群体和穷人的声音。若是这样行，我们就能悔悟和更新了。[174] 101

就像本章上半部分综览了文学性的解读，我们也评价了各类社会科学的解读，根据它们的价值，逐一探讨主要内容。不是所有都是合理或有帮助的，不过那些可以扩展我们理解圣经视野的部分，就值得加以考虑。

注　释

1. 这概念源自 T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2d ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1970)。当一个解释资料的模式差不多完全被另一个极不同

的模式取代时，就会出现范式转移。

2. 最好的例子见于塔尔伯特(C. H. Talbert)对菲茨迈尔(J. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, 2 vols. [Garden City: Doubleday, 1981—1985] in *CBQ* 48(1986): 336—338)不必要的严厉批评，实际上塔尔伯特在文中挑剔菲茨迈尔所写的一本传统的、从历史批判角度研究的注释书，那是他认为已经过时的，而这时代应该由文学批判的范式作为主导。至于较积极地提倡则把范式转移至社会科学的角度，参阅 B. J. Malina, *Christian Origins and Cultural Anthropology*(Atlanta: John Knox, 1986)。
3. M. A. Powell, *What Is Narrative Criticism?* (Minneapolis: Fortress, 1990) 全书极力主张历史和文学方法互补长短，讨论得出色。至于历史和社会科学方法的混合，参阅 J. H. Elliott, *What Is Social-Scientific Criticism?* (Minneapolis: Fortress, 1993)。
4. A. B. Spencer, "Literary Criticism," in *New Testament Criticism and Interpretation*, ed. D. A. Black & D. S. Dockery(Grand Rapids: Zondervan, 1991), 235—236.
5. 这个用语成为一个十分流行的名称，起初是因着 J. Muilenburg, "Form Criticism and Beyond," *JBL* 88(1969): 8 一文，用到较广泛的层面上，与我们将要在叙事批判学之下处理的某些项目重叠。
6. 经典的作品参阅 W. K. Wimsatt & M. C. Beardsley, "The Intentional Fallacy," in *The Verbal Icon*, ed. W. K. Wimsatt(Lexington: University of Kentucky Press, 1954), 2—18。
7. 关于在旧约和新约研究中的应用，代表性的概览分别参阅 D. Jobling, *The Sense of Biblical Narrative: Structural Analyses in the Hebrew Bible*, 2 vols. (Sheffield: JSOT, 1986); R. F. Collins, *Introduction to the New Testament*(Garden City, NY: Doubleday, 1983), 231—271。运用这个方法最多的美国学者是帕蒂(D. Patte)。关于他的取向的导论，参阅他的 *What Is Structural Exegesis?* (Philadelphia: Fortress, 1976)。关于实例的应用，参阅 id., *Structural Exegesis: From Theory to Practice*(Philadelphia: Fortress, 1978)。
8. 关于在文学批判学和圣经研究中，关注于作者、经文和读者这三个角色的出色、完整的综览，参阅 S. E. Porter, "Literary Approaches to the New Testament: From Formalism to Deconstruction and Back," in *Approaches to New Testament Study*, ed. S. E. Porter & D. Tombs(Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 77—128。
9. 对这方面的出色导论包括 M. A. Powell, *What Is Narrative Criticism?* 和 D. Marguerat & Y. Bourquin, *How to Read Bible Stories: An Introduction to Narrative Criticism*(London: SCM, 1999)。最佳的选集是 R. Alter & F. Kermode, eds., *The Literary Guide to the Bible* (Cambridge: Harvard University Press, 1987)。明确的福音派观点，特别参阅 L. Ryken & T. Longman, III, eds., *A Complete Literary Guide to the Bible*(Grand Rapids: Zondervan, 1993)。另外非常有用的是 L. Ryken, *Words of Delight: A Literary Introduction to the Bible*(Grand Rapids: Baker, 1987)。
10. 关于这些评价，参阅 D. M. Gunn, *The Fate of King Saul*, JSOTSup 14(Sheffield: JSOT, 1980)。
11. 特别参阅 J. M. Bassler, "Mixed Signals: Nicodemus in the Fourth Gospel," *JBL* 108 (1989): 635—646。关于《约翰福音》3 章的尼哥底母与《约翰福音》4 章的撒玛利亚妇人之间的明显对比，参阅 C. L. Blomberg, "The Globalization of Biblical Interpretation-A Test Case: John 3—4," *BBR* 5(1995): 1—15。

12. D. J. A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*, JSOTSup 10(Sheffield: JSOT, 1978). 认为《创世记》至《申命记》实际上是由四个不同的无名作者(通常称为 J、E、D、P)的作品编辑而成的这些作者是在摩西时代之后又过了许多个世纪之后的人,有关理论就是著名的"底本假说"(documentary hypothesis)。在过去百多年中,这个假说支配了五经的批判理论。
13. R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth* Gospel(Philadelphia: Fortress, 1983)。参阅 id., *The Johannine School*(Missoula: Scholars, 1975).
14. G. W. Coats, *From Canaan to Egypt: Structural and Theological Context for the Joseph Story*(Washington, DC: CBAA, 1976), 60.
15. B. K. Waltke, *Genesis: A Commentary*(Grand Rapids: Zondervan, 2001), 212—217, 282—289. J. Goldingay, *Approaches to Old Testament Interpretation*, 2d ed. (Toronto: Clements, 2002) 在解释旧约历史叙事上尤其有助。
16. 特别参阅 R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*(New York: Basic, 1981), 49—56。
17. D. O. Via, Jr., *The Parables: Their Literary and Existential Dimension* (Philadelphia: Fortress, 1967).
18. 参阅 M. J. Buss, "Tragedy and Comedy in Hosea," *Semeia* 32(1984): 71—82;和 N. K. Gottwald, "Tragedy and Comedy in the Latter Prophets," *Semeia* 32(1984): 83—96。
19. 关于性格的描绘,最透彻的研究有 A. Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical OT Narrative*(Sheffield: Almond, 1983)。至于福音书方面,参阅 D. Rhoads & K. Syreeni, *Characterization in the Gospels*(Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999)。
20. W. L. Humphreys, *Joseph and His Family: A Literary Study*(Columbia: University of South Carolina Press, 1988), 68—92.
21. 分别参阅 M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*(Bloomington: Indiana University Press, 1985), 445—475, 484。
22. Marguerat & Bourkin, *How to Read Bible Stories*, 61—62.
23. R. A. Edwards, *Matthew's Story of Jesus*(Philadelphia: Fortress, 1985).
24. 参阅 C. L. Blomberg, *Matthew*, NAC(Nashville: Broadman, 1992) 建议的大纲和题目。
25. 大部分学者把在一般文学作品上运用这个方法归因于 W. Iser, *The Implied Reader* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1974)。
26. 新约的叙事批判学大多数集中于福音书和《使徒行传》上,四卷福音书各有一本先驱著作,主导这方面的研究: J. D. Kingsbury, *Matthew as Story*(Philadelphia: Fortress, 1986); D. Rhoads & D. Michie, *Mark as Story*(Philadelphia: Fortress, 1982); R. C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts*, 2 vols. (Philadelphia and Minneapolis: Fortress, 1986—1990);和 Culpepper, *Anatomy*。
27. Sternberg, *Poetics*, 75. 小先知书大部分内容并不是历史叙事,不过许多叙事批判学者把这种方法用在一切文学的体裁上。
28. 关于较正面的理解,参阅 Y. Amit, *Reading Biblical Narratives*(Minneapolis: Fortress, 2001), 91—92。关于较负面的理解,参阅 D. M. Gunn & D. N. Fewell, *Narrative in the Hebrew Bible*(Oxford: Oxford University Press, 1993), 34—45。
29. 进一步参阅 Blomberg, *Parables*, 156—159,以及书中引用的文献。
30. S. Mailloux, *Interpretive Conventions: The Reader in the Study of American Fiction*

(Ithaca: Cornell University Press, 1982), 112.

31. F. Watson, "Literary Approaches to the Gospels: A Theological Assessment," *Theol* 99 (1996): 125—133.
32. 例如 D. A. Robertson, *The Old Testament and the Literary Critic* (Philadelphia: Fortress, 1977); D. A. Templeton, *The New Testament as True Fiction* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999)。
33. 特别参阅 C. H. Gempf, "Historical And Literary Appropriateness in the Mission Speeches of Paul in Acts"(博士论文, University of Aberdeen, 1988); 参阅 id., "Public Speaking and Published Accounts" in *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, ed. B. W. Winter & A. D. Clarke(Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 259—303。从现代文学的观点看,特别参阅 T. J. Roberts, *When Is Something Fiction?* (Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, 1972)。
34. N. R. Petersen, *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World* (Philadelphia: Fortress, 1985).
35. Powell, *What Is Narrative Criticism?*, 88—89.
36. J. M. Dawsey, *The Lukan Voice: Confusion and Irony in the Gospel of Luke* (Macon: Mercer, 1986).
37. 批评快速倍增;论到其强处的是 S. Grenz, *A Primer on Postmodernism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996); 关于它的弱处, 参阅 D. R. Groothuis, *Truth Decay: Defending Christianity Against the Challenges of Postmodernism* (Downers Grove: InterVarsity, 2000)。关于收集日渐增加的不同回应的文集,较为恰当的大概是 D. S. Dockery, ed., *The Challenge of Postmodernism: An Evangelical Engagement* (Wheaton: Victor, 1995)。关于多元主义的哲学课题,一部出色的参考材料是 D. A. Carson, *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism* (Grand Rapids: Zondervan, 1996)。
38. N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* (London: SPCK; Minneapolis: Fortress, 1992), 32—37; B. F. Meyer, *Reality and Illusion in New Testament Scholarship: A Primer in Critical Realist Hermeneutics* (Collegeville: Liturgical, 1994).
39. 分别参阅 G. R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral* (Downers Grove: InterVarsity, 1991); A. O. Bellis, "Objective Biblical Truth Vs. the Value of Various Viewpoints: A False Dichotomy," *HBT* 17(1995): 30。
40. 特别参阅 U. Eco, *Interpretation and Overinterpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992)。
41. 读者—回应批判学的优秀导论见于 J. L. Resseguie, "Reader-Response Criticism and the Synoptic Gospels," *JAAR* 52(1984): 307—324(限于福音书); R. M. Fowler, "Who Is 'The Reader' in Reader Response Criticism?" *Semeia* 31(1985): 5—23(大体上关于圣经); 和 J. P. Tompkins, ed., *Reader-Response Criticism* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980)(大体上关于文学作品)。
42. J. Barton, "Thinking About Reader-Response Criticism," *ExpT* 113(2002): 147—151; K. J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?* (Grand Rapids: Zondervan, 1998), 152.
43. R. M. Fowler, *Loaves and Fishes: The Function of the Feeding Stories in the Gospel of*

Mark, SBLDS 54(Chico, CA: Scholars, 1981), 140—141.

44. S. D. Moore, *Literary Criticism and the Gospels* (New Haven: Yale University Press, 1989), 84—88。R. H. Stein, "Is Our Reading the Bible the Same as the Original Audience's Hearing It?" *JETS* 46(2003): 63—78,也提出这点。

45. Sternberg, *Poetics*, 193—213。参阅 M. Garsiel, "The Story of David and Bathsheba: A Different Approach," *CBQ* 55(1993): 244—262。

46. S. E. Fish, *Self-Consuming Artifacts*(Berkeley: University of California Press, 1972);id., *Is There a Text in This Class?* (Cambridge: Harvard University Press, 1980).

47. K. L. Noll, "Is There A Text in This Tradition? Readers' Response and the Taming of Samuel's God," *JSOT* 83(1999): 31—51.

48. M. A. Tolbert, "The Prodigal Son: An Essay in Literary Criticism From a Psychoanalytic Perspective," *Semeia* 9(1977): 1—20.

49. 关于某些主要原因,参阅 S. E. Porter, "Why Hasn't Reader-Response Criticism Caught On in New Testament Studies?" *JLT* 4(1990): 278—292。参阅 P. R. Noble, "Fish and the Bible: Should Reader-Response Theories 'Catch On?'" *HeyJ* 37(1996): 456—467 页的回应。

50. 关于这学科的出色导论,以及对圣经研究的应用,参阅 R. S. Briggs, "The Uses of Speech-Act Theory in Biblical Interpretation," *CRBS* 9(2001): 229—276。

51. Vanhoozer, *Is There A Meaning in This Text?* 261.

52. 在福音派中,难得有人对读者—回应批判学作出评论,但其中还是有人指出它有这一切问题,参阅 A. C. Thiselton, "Reader- Response Hermeneutics, Action Models, and the Parables of Jesus," in R. Lundin, A. C. Thiselton & C. Walhout, *The Responsibility of Hermeneutics*(Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 79—113。至于罗马天主教的观点,特别参阅 T. J. Keegan, "Biblical Criticism and the Challenge of Postmodernism," *BibInt* 3(1995): 1—14。我们也采取一个算是开放的立场,但在赞同它如下文所述的"有效性"概念的同时,仍坚持其局限性。

53. 关于文学的一般解构,有两本导论可供参考: J. Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism After Structuralism* (Ithaca: Cornell University Press, 1982);和 C. Norris, *Deconstruction: Theory and Practice*(New York: Methuen, 1982)。布瑞格斯(R. Briggs, "Gnats, Camels and Aporias: Who Should Be Straining Out What? Christianity and Deconstruction," *VoxEv* 25 [1995]: 17—32)接纳对解构的、一个没有那么全面的定义,把它视为一个进路,断言意思的存在最终不能受到所用字词的约束。故此,他可以比大多数福音派学者在其中找到更多的优点,不过,他的定义似乎并不是针对那概念的最普遍理解。

54. T. K. Seung, *Structuralism and Hermeneutics* (New York: Columbia University Press, 1982), 271. 关于在圣经研究上应用情况,参阅 A. K. M. Adam, *What Is Postmodern Biblical Criticism?* (Minneapolis: Fortress, 1998)。

55. 虽然在某些情况中,这指的是那字词的应用方式。特别参阅 D. Seeley, *Deconstructing the New Testament*(Leiden: Brill, 1994)。

56. D. J. A. Clines, "Reading Esther from Left to Right," in *The Bible in Three Dimensions*, ed. D. J. A. Clines, S. E. Fowl & S. E. Porter, JSOTSup 87(Sheffield: JSOT, 1990), 31—52.

57. Id. , "Deconstructing the Book of Job," in D. J. A. Clines, *What Does Eve Do To Help? And Other Readerly Questions to the Old Testament*, JSOTSup 94(Sheffield: JSOT, 1990), 106—123.
58. 凯尔伯的话是引自 Moore, *Literary Criticism and the Gospels*, 152—157,这是一本凯尔伯即将出版的著作,显然有关文章从未出版过。
59. 参阅 G. A. Phillips, "'You Are Either Here, Here, Here, or Here': Deconstruction's Troublesome Interplay," *Semeia* 71(1995): 193—213。菲利普斯(G. A. Phillips)认为,假如解构致力在文本发现证据,以便揭露更多在作者原意或读者理解之外更完整和深入的意思,那么它就引导我们返回文本背后的"他者"(the Other),而这正是现代主义和严格的以作者或文本为中心的进路所不容许的。
60. 特别参阅 J. D. Crossan, *Cliffs of Fall: Paradox and Polyvalence in the Parables of Jesus* (New York: Seabury, 1980), 25—104。
61. Crossan, *Cliffs*, 102.
62. Crossan, *Cliffs*, 101.
63. Id. , *Finding Is the First Act*(Philadelphia: Fortress, 1979), 93.
64. D. A. Carson, "Matthew," in *The Expositor's Bible Commentary*, ed. F. E. Gaebelein, vol. 8(Grand Rapids: Zondervan, 1984), 329.
65. S. D. Moore, *Mark and Luke in Poststructuralist Perspectives*(New Haven and London: Yale, 1992). 关于《约翰福音》的解构,参阅 P. C. Counet, *John—A Postmodern Gospel: Introduction to Deconstructive Exegesis Applied to the Fourth Gospel*(Leiden: Brill, 2000)。
66. P. D. Miscall, *The Workings of Old Testament Narrative* (Chico, CA: Scholars; Philadelphia: Fortress, 1983).
67. 最著名的是 Moore, *Literary Criticism and the Gospels*, 171—178。
68. P. G. Hiebert, "Critical Contextualization," *IBMR* 11(1987): 104—112.
69. 特别留意马利纳(B. J. Malina, "Reader Response Theory: Discovery or Redundancy?" *Creighton University Faculty Journal* 5 [1986]: 55—66) 如何认为社会科学分析是一个破产的读者—回应批判学的恰当继承者。
70. 本章注脚之前没有提到的其他讨论圣经现代文学批判学的重要文献,包括 T. Longman, III, *Literary Approaches to Biblical Interpretation*(Grand Rapids: Zondervan, 1987)——是福音派的概览和同情批评;N. Frye, *The Great Code: The Bible and Literature*(New York: Harcourt, 1982)——是由一个文学批评领袖对原型和象征的主要研究;E. V. McKnight, *The Bible and the Reader*(Philadelphia: Fortress, 1985)——是对读者中心进路的一个概览,却包括了结构主义和文学批判学的更传统形式;S. Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible*(Sheffield: Almond, 1989)——论希伯来圣经中的讲论、人物、情节、时空和风格;A. K. M. Adam, ed. , *Postmodern Interpretations of the Bible-A Reader*(St. Louis: Chalice, 2000)——圣经所有主要段落的解构或读者—回应分析;和 D. Jobling, T. Pippin & R. Schleifer, eds. , *The Postmodern Bible Reader*(Oxford: Blackwell, 2001)——一个以主题整理的研究文集。
71. 一些研究较出色的综览包括:旧约方面参阅 T. W. Overholt, *Cultural Anthropology and the Old Testament*(Minneapolis: Fortress, 1996);C. E. Carter & C. L. Meyers, eds. ,

Community, Identity, and Ideology: Social Science Approaches to the Hebrew Bible (Winona Lake: Eisenbrauns, 1996);C. E. Carter, "Opening Windows Onto Biblical Worlds: Applying the Social Sciences to Hebrew Scripture," in *The Face of Old Testament Studies: A Survey of Contemporary Approaches*, ed. D. W. Baker & B. T. Arnold. (Grand Rapids: Baker; Leicester: InterVarsity, 1999), 421—451。新约方面参阅 Elliott, *What Is Social-Scientific Criticism?*; P. F. Esler, *The First Christians in Their Social Worlds: Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation*(London and New York: Routledge, 1994);和 D. G. Horrell, ed., *Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1999)。

72. Malina, *Christian Origins and Cultural Anthropology* 一书尤其有用,书中强调这些重点,把"群体/组合"(group / grid)的分析应用到现代文化和圣经文化上。
73. 特别参阅 D. M. May, "Mark 3:20—35 from the Perspective of Shame/Honor," *BTB* 17 (1987): 83—87。
74. 特别参阅 D. Tidball, *Social Context of the New Testament: A Sociological Analysis*(Grand Rapids: Zondervan 1984), 84—85。
75. 由马盖文(D. McGavran)首先在 *Bridges of God*(New York: Friendship, 1955) 中提出的,是与现代教会增长运动有关的一个概念。
76. 有关本段的一些论点,特别参阅 R. A. Horsley, *The Liberation of Christmas*(New York: Crossroad, 1989)。"基督教爱国主义"是否把国家抬举高过神的问题,值得加以深思。
77. 至于广泛的综览,参阅 R. L. Rohrbaugh, ed., *The Social Sciences and New Testament Interpretation*(Peabody: Hendrickson, 1996)。
78. V. H. Matthews & D. C. Benjamin, "Social Sciences and Biblical Studies," *Semeia* 68 [1994]: 7—21 一文为这些概念的应用提出了一个出色的总结,在此详细引述如下:"荣誉把生命赋予了一个家庭。一个值得尊崇的家庭会节制用膳、不会醉酒、工作勤力、广结良朋、三思而行、控制情绪、缴纳税款,而且遵从公平的法律裁决。他们在月经、性交、生子和死亡期间,会谨慎地与人交往。他们对于他们所吃的食物、所穿的衣服、所饲养的动物,以及在田地中所种植的庄稼,都会凭借良心公平对待。一个值得尊崇的家庭懂得关顾家人,而且随时协助邻舍。他们的家人是良民,被允许在村中谋生,而且他们的贡献受到承认。只有值得尊崇的家庭才可以进行买卖、贸易、婚嫁、服事和出征。只有值得尊崇的家庭才可以起誓、委派继承人和担任法律上的监护人,照顾受到干旱、战争和疫病威胁的家人。值得尊崇的家庭是在适当的地方,发挥良好的功能。家人若把土地和孩子陷于危险,就会被视为极度的羞辱。蒙羞的家庭会吃得太多、饮酒过量、懒惰、动辄吵架、自私,而且认为对乡民撒谎是平常的事。他们在性关系上轻率、对于新生婴儿和死人都缺乏尊重。他们的畜群是生疥癣的,他们的农场减产。蒙羞的家庭没对自己的家人尽上责任,对他们的邻居也是一样。蒙羞的家庭什么也做不好。他们是在不适当的地方,没有发挥良好的功能。因此,他们缺乏对村庄的贡献,没有资格作出支持。这个称号降低了家庭的地位,直到它再次证明它对村庄是有贡献的。"(11—12 页)
79. V. H. Matthews & D. C. Benjamin, *Social World of Ancient Israel* 1250—587 *BCE* (Peabody: Hendrickson, 1993), 19—21. 另参阅 T. S. Laniak, *Shame and Honor in the Book of Esther*, SBLDS 165(Atlanta: Scholars, 1998)。

80. 进一步参阅 J. H. Elliott, "The Evil Eye and the Sermon on the Mount," *BibInt* 2(1994): 51—84。

81. 关于这个文化系统的广泛应用，尤其是涉及保罗书信的，参阅 B. W. Winter, *After Paul Left Corinth: The Influence of Secular Ethics and Social Change* (Grand Rapids and Cambridge: Eerdmans, 2001); 和 A. D. Clarke, *Serve the Community of the Church: Christians as Leaders and Ministers* (Grand Rapids and Cambridge: Eerdmans, 2000)。

82. T. W. Overholt, *Cultural Anthropology and the Old Testament* (Minneapolis: Fortress, 1996), 24—68.

83. D. Bergant, "'My Beloved is Mine and I Am His' (Song 2:16): The Song of Songs and Honor and Shame," *Semeia* 68(1994): 23—40.

84. Matthews & Hamilton, *Social World of Ancient Israel*, 182—186.

85. 参阅 J. P. Meier, *A Marginal Jew*, 4 vols. (New York and London: Doubleday, 1991—), 1:278—285，文中就过去及现今研究作出讨论。今天有相当一致的共识，认为第一代基督徒明显有少数人是来自罗马帝国的中上阶层，尤其是当耶稣的运动传扬至外邦人占优势的地区时。

86. R. R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel* (Philadelphia: Fortress, 1980).

87. 在本段中所引用材料的完整资料，分别是 P. J. King & L. E. Stager, *Life in Biblical Israel* (Louisville and London: Westminster John Knox, 2001); Matthews & Benjamin, *Social World of Ancient Israel*; M. D. Carroll R., ed., *Rethinking Contexts, Rereading Texts: Contributions from the Social Sciences to Biblical Interpretation* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000); A. A. Bell, Jr., *A Guide to the New Testament World* (Scottdale and Waterloo: Herald, 1994); D. A. de Silva, *Honor, Patronage, and Purity: Unlocking New Testament Culture* (Downers Grove: InterVarsity, 2000); K. C. Hanson & D. E. Oakman, *Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts* (Minneapolis: Fortress, 1998); 和 K. C. Hanson, "Greco-Roman Studies and the Social-Scientific Study of the Bible: A Classified Periodical Bibliography(1970—1994)," *Forum* 9 (1993): 63—119。

88. H. C. Kee, *Knowing the Truth: A Sociological Approach to New Testament Interpretation* (Minneapolis: Fortress, 1989), 65—67.

89. 这三类观点分别与以下三者有关: M. Noth, *The History of Israel* (New York: Harper, 1958); G. E. Mendenhall, *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973); 和 N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250—1050 B. C. E.* (Maryknoll: Orbis, 1979)。

90. 特别参阅 M. Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (London: Routledge & Kegan Paul, 1966); 参阅 id., *Leviticus as Literature* (New York/Oxford: Oxford University Press, 2001)。

91. 特别参阅 J. G. Gager, *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1975); 和 R. P. Carroll, *When Prophecy Failed: Cognitive Dissonance in the Prophetic Traditions of the Old Testament* (New York:

Seabury, 1979)。

92. 特别参阅 G. Theissen, *The Sociology of Early Palestinian Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1978)。本书作者是以韦伯(M. Weber)的讨论为基础,韦伯指出宗教如何由小教派(sect)发展到组织(institution),研究范围更广。
93. R. E. Clements, "Max Weber, Charisma and Biblical Prophecy," in *Prophecy and Prophets*, ed. Y. Gitay(Atlanta: Scholars, 1997), 89—108; J. Blenkinsopp, "The Social Roles of Prophets in Early Achaemenid Judah," *JSOT* 93(2001): 39—58.
94. G. Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1982), 145—174.
95. J. H. Elliott, *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of* 1 *Peter*(Philadelphia: Fortress, 1981). 另参阅他近期的著作: 1 *Peter*, AB(New York and London: Doubleday, 2000)。
96. H. C. Kee, *Miracle in the Early Christian World* (New Haven: Yale University Press, 1983).
97. E. Yamauchi, "Sociology, Scripture and the Supernatural," *JETS* 27(1984): 169—192,在这篇重要的分析概览中,经常批评这一点。
98. W. G. Dever, *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001).
99. 特别参阅 A. Y. Collins, *Crisis in Catharsis: The Power of the Apocalypse* (Philadelphia: Westminster, 1984)。关于旧约天启文学的来源,经典的著作参阅 P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*(Philadelphia: Fortress, 1975)。
100. 很大程度是参考自: H. Wheeler Robinson, "The Hebrew Conception of 'Corporate Personality' in the Old Testament," in *Werden und Wesen des Alten Testaments* (Berlin: Topelmann, 1936), 49—62; 修订再版成 *Corporate Personality in Ancient Israel* (Philadelphia: Fortress, 1980; Edinburgh: T. & T. Clark, 1999)。
101. 特别参阅 J. W. Rogerson, "The Hebrew Conception of Corporate Personality: A Re-examination," *JTS* 21(1970): 1—16。对于上文的有用修正,参阅 R. A. di Vito, "Old Testament Anthropology and The Construction of Personal Identity," *CBQ* 61(1999): 217—239;和 J. S. Kominsky, "The Sins of the Fathers: A Theological Investigation of the Biblical Tension Between Corporate and Individualized Retribution," *Judaism* 46(1997): 319—333。
102. 特别参阅 D. L. Balch, *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in I Peter*(Chico, CA: Scholars, 1981);B. Winter, *Seek the Welfare of the City: Christians as Benefactors and Citizens*(Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 11—23。
103. 特别参阅 N. P. Lemche, *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy*(Leiden: Brill, 1985)。
104. 特别参阅 G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1979),全书取用了道格拉斯(Douglas)的研究成果。
105. W. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New

Haven: Yale University Press, 1983).

106. R. A. Horsley, *Sociology and the Jesus Movement*(New York: Crossroad, 1989).

107. W. R. Herzog II, *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed* (Louisville: Westminster John Knox, 1994), 53—73. 赫索格的比较是令人信服的，因为他的模式大部分吻合我们从罗马帝国而来的原始资料。

108. 特别参阅 B. Holmberg, *Sociology and the New Testament: An Appraisal*(Minneapolis: Fortress, 1990)。至今仍未有一本可以用来比较、对旧约社会学广阔的横截研究方法进行全面评论的作品。

109. 关于新约研究，有三部看法相同的简易入门注释作品，提供了应该考验的广泛前提。参阅 B. J. Malina & R. L. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels* (Minneapolis: Fortress, 1992); B. J. Malina & J. J. Pilch, *Social-Science Commentary on the Book of Revelation*(Minneapolis: Fortress, 2000); 和 Eerdmans 的"社会修辞注释"(Socio-Rhetorical Commentaries)系列中，由威瑟林顿(B. Witherington)撰写的《马可福音》、《使徒行传》、《罗马书》、《哥林多书信》和《加拉太书》注释，以及由德席尔瓦(D. De Silva)撰写的《希伯来书》注释。某些解释证明是有问题的，不过大多数是有价值的和合理的洞见。

110. 例如，可以想到的分别有属于主流新教的自由改革派，以及提倡新纪元或泛神世界观的人士。

111. 被广泛承认的解放神学运动创始者是古蒂尔雷兹(G. Gutiérrez)，他的经典著作是 *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*, 2d ed. (Maryknoll: Orbis, 1988 [译自 1968 年的西班牙文原著])。

112. 有关解放主义者的释经(跟一般自由神学有别)，最详尽优秀的导论是 C. Rowland & M. Corner, *Liberating Exegesis: The Challenge of Liberation Theology to Biblical Studies* (Louisville: Westminster John Knox, 1989)。

113. 这是在 20 世纪 60 年代末梵蒂冈第二次大公会议及其后的天主教主教会议所提出的口号，后来成为绝大多数解放神学的号召和起点。

114. 例如 R. J. Sider, "An Evangelical Theology of Liberation," *ChrCent* 97(1980): 314—318; 和 J. A. Kirk, *Theology Encounters Revolution*(Leicester: InterVarsity, 1980)。

115. 例如 R. J. Cassidy, *Jesus, Politics and Society*(Maryknoll: Orbis, 1978); 和 J. M. Ford, *My Enemy Is My Guest: Jesus and Violence in Luke*(Maryknoll: Orbis, 1984)。

116. 例如 J. H. Cone, *A Black Theology of Liberation*, 3d ed. (Maryknoll: Orbis, 1990); 和 J. L. Segundo, *The Liberation of Theology*(Maryknoll: Orbis, 1976)。

117. J. P. Miranda, *Communism in the Bible*(Maryknoll: Orbis, 1982).

118. 不同的观点，另参阅 C. L. Blomberg, *Neither Poverty Nor Riches: A Biblical Theology of Possessions* (Leicester and Downers Grove: InterVarsity, 1999); 另参阅 id., "'Your Faith Has Made You Whole': The Evangelical Liberation Theology of Jesus," in *Jesus of Nazareth, Lord and Christ*, ed. J. B. Green & M. Turner(Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 75—93。

119. 关于解放神学释经的重要批判，参阅 E. A. Nunez, *Liberation Theology*(Chicago: Moody Press, 1985); R. C. Hundley, *Radical Liberation Theology: An Evangelical Response*

(Wilmore, KY: Bristol Books, 1987); 和 R. Nash & H. Belli, *Beyond Liberation Theology* (Grand Rapids: Baker, 1992)。

120. 例如参阅 T. D. Hanks, *God So Loved the Third World* (Maryknoll: Orbis, 1984); A. Kirk, *The Good News of the Kingdom Coming* (Downers Grove: InterVarsity, 1983)。
121. 特别参阅 W. Heard, "Luke's Attitude Toward the Rich and the Poor," *TrinJ* n. s. 9 (1988): 47—80; 参阅 S. Gillingham, "The Poor in the Psalms," *ExpT* 100 (1988): 15—19。
122. 特别参阅 J. S. Croatto, *Exodus: A Hermeneutics of Freedom* (Maryknoll: Orbis, 1981)。
123. O. E. Costas, "The Subversiveness of Faith: Esther as a Paradigm for a Liberating Theology," *EcR* 40(1988): 66—78.
124. 进一步参阅 H. C. Waetjen, *A Reordering of Power: A Socio-Political Reading of Mark's Gospel* (Minneapolis: Fortress, 1989)。
125. 特别参阅 P. U. Maynard-Reid, *Poverty and Wealth in James* (Maryknoll: Orbis, 1987); 和 E. Tamez, *The Scandalous Message of James*, 2d ed. (New York: Crossroad, 2002)。
126. 有助于这个步骤的一部优秀选集是 R. S. Sugirtharajah, ed., *Voices From the Margin* (London: SPCK, 1991)。
127. 参阅 D. B. Forrester, "Can Liberation Theology Survive 1989?" *SJT* 47(1994): 245—253。
128. 参阅 S. K. George, "From Liberation to Evangelization: New Latin American Hermeneutical Keys," *Int* 55(2001): 367—377。
129. E. Tamez, *When the Horizons Close: Rereading Ecclesiastes* (Maryknoll: Orbis, 2000), 143.
130. 关于这些用语，参阅 F. F. Segovia, "And They Began to Speak in Other Tongues: Competing Modes of Discourse in Contemporary Biblical Criticism," in *Reading From this Place*, ed. F. F. Segovia & M. A. Tolbert, 2 vols. (Minneapolis: Fortress, 1995), 1: 7; 和 id., "Toward Intercultural Criticism: A Reading Strategy From the Diaspora," in *Reading From this Place*, 2: 303—330。
131. R. C. Bailey, "They're Nothing But Incestuous Bastards: The Polemical Use of Sex and Sexuality in Hebrew Canon Narratives," *in Reading From this Place*, 1: 121—147.
132. 再一次，特别参阅塞戈维亚(F. F. Segovia)的论述，见于 *Reading From this Place*, 2 vols.。参阅 id., *Decolonizing Biblical Studies: A View From the Margins* (Maryknoll: Orbis, 2000)。
133. J. L. Gonzàlez, "Reading From My Bicultural Place: Acts 6:1—7," in *Reading From This Place*, 1:139—147.
134. 关于这方面，特别参阅 T. E. van Spanje, "Contextualization: Hermeneutical Remarks," *BJRL* 80(1998): 197—217。
135. R. S. Sugirtharajah, "A Postcolonial Exploration of Collusion and Construction in Biblical Interpretation," in *The Postcolonial Bible*, ed. R. S. Sugirtharajah (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 113.
136. M. W. Dube, "Savior of the World but Not of This World: A Postcolonial Reading of the Spatial Construction in John," in *The Postcolonial Bible*, 118—135.

137. R. S. Sugirtharajah, *Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonialism: Contesting the Interpretations*(Maryknoll: Orbis, 1998), 119.
138. G. M. Soares-Prabhu, "Two Mission Commands: An Interpretation of Matthew 28:16—20 in the Light of a Buddhist Text," *BibInt* 2(1994): 264—282.
139. 明确见于 D. Smith Christopher, "Introduction," in *Text and Experience: Towards a Cultural Exegesis of the Bible*, ed. D. Smith Christopher(Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 12—22。参阅 C. L. Blomberg, "The Globalization of Biblical Hermeneutics," *JETS* 38(1995): 581—593; id., "The Globalization of Biblical Interpretation-A Test Case: John 3—4," *BBR* 5(1995): 1—15。探讨这个目标的优秀指引,也可以参阅 T. Okure, "Reading From This Place: Some Problems and Prospects," in *Reading From This Place*, 2: 52—66。
140. K. Holter, *Yahweh in Africa: Essays on Africa and the Old Testament*(New York: Peter Lang, 2000), 77—90.
141. J. Kampen, "The Genre and Function of Apocalyptic Literature in the African American Experience," in *Text and Experience*, 43—65.
142. 参阅 E. Tamez, *The Amnesty of Grace: Justification by Faith From a Latin American Perspective*(Nashville: Abingdon, 1993)。有趣的是,这个英文书题实际上比西班牙文原书的题目更能捕捉这个整全主义的思想:*Contra Todo Condenado*("对被判罪的一切")。
143. D. R. Fernández, "The Judgment of God on the Multinationals: Revelation 18," in *Subversive Scriptures: Revolutionary Readings of the Christian Bible in Latin America*, ed. L. E. Vaage(Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1997), 75—100.
144. 同样见于 S. Githuku, "Taboos on Counting," in *Interpreting the Old Testament in Africa*, M. Getui, K. Holter & V. Zinkuratire, eds. (New York: Peter Lang, 2001), 113—117。
145. T. L. J. Mafico, "The Divine Name Yahweh Elohim From an African Perspective," in *Reading From This Place*, 2:21—32.
146. 关于两者的证据,详参阅 J. A. Fitzmyer, *The Letter to Philemon*(New York and London: Doubleday, 2000), 12—24。美国非裔学者卡拉汉(A. D. Callahan, *Embassy of Onesimus: The Letter of Paul to Philemon* [Valley Forge: Trinity Press International, 1997])更进一步,认为提到奴隶和腓利门都是比喻用法,而腓利门和阿尼西母实际上是两个需要复和的亲兄弟。这个看法没有正当处理腓利门书的文法或 *doulos*(奴隶)的用法,不过有关建议却值得考虑,而且它不可能由一个没有受过奴隶制度折磨的文化所提出。
147. 同样见于 Holter, *Yahweh in Africa*, 115—125。
148. 参阅 C. H. Felder, *Troubling Biblical Waters: Race, Class, and Family*(Maryknoll: Orbis, 1989)。当然,在所有文化中,艺术作品往往以文化中合适的用语来描绘耶稣,故此我们不只是针对西方基督徒。
149. N. K. Gottwald, "Framing Biblical Interpretation at New York Theological Seminary: A Student Self-Inventory on Biblical Hermeneutics" in *Reading From This Place*, 1: 251—261.
150. 除了本段的注脚中已经提到的著作之外,其他论文化批判学的作品特别参阅 M. D. Carroll

R., *Contexts for Amos: Prophetic Poetics in Latin American Perspective* (Sheffield: JSOT, 1992); K. K. Yeo, *What Has Jerusalem to Do with Beijing: Biblical Interpretation from a Chinese Perspective* (Harrisburg: Trinity Press International, 1998); G. O. West, *The Academy of the Poor: Towards a Dialogical Reading of the Bible* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999); 和 J. R. Levison & P. Pope-Levison, eds., *Return to Babel: Global Perspectives on the Bible* (Louisville: Westminster John Knox, 1999)。

151. R. Reuther, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon, 1983), 41—45, 216—232.
152. 例如 G. Bilezikian, *Beyond Sex Roles: A Guide For the Study of Female Roles in the Bible* (Grand Rapids: Baker, 1985); 和 A. B. Spencer, *Beyond the Curse: Women Called to Ministry* (Nashville: Thomas Nelson, 1985)。基督徒圣经平等主义会(Christians for Biblical Equality)是反映这个观点的一个主要机构。特别参阅 *Discovering Biblical Equality: Complementarity Without Hierarchy*, ed. R. M. Groothuis, R. W. Pierce & G. D. Fee (Downers Grove: IVP, 2003)。
153. E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad, 1983), 30. 费奥伦查(E. Schüssler Fiorenza)通常被视为这一派女性主义释经学的最初奠基者。她也是最多产的雄辩发言人,在退休之后仍然继续出版著作。参阅她的著作: *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation* (Maryknoll: Orbis, 2001)。
154. 最明显的是 N. R. Goldberg, *Changing the Gods: Feminism and the End of Traditional Religions* (Boston: Beacon, 1979),来自犹太人的背景;和 M. Daly, *Quintessence: Realizing the Archaic Future—A Radical Elemental Feminist Manifesto* (Boston: Beacon, 1998),来自基督徒的背景。不过,两位作者都是狠狠地抛弃了他们的宗教根源。
155. 例如 C. Osiek, "The Feminist and the Bible: Hermeneutical Alternatives," in *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, ed. A. Y. Collins (Chico, CA: Scholars, 1985), 93—105。这个分类方法在今天得到广泛的认可。例如参阅 E. K. Wondra, "By Whose Authority? The Status of Scripture in Contemporary Feminist Theologies," *ATR* 75 (1993): 83—101; 和 J. O. H. Amador, "Feminist Biblical Hermenetucs," *JAAR* 66 (1998): 39—57。我们的总结是综合上述三份文献中的分类方法。
156. 特别参阅格鲁登(W. Grudem)的不同著作,最近期和明确的论述见于"Is Evangelical Feminism a New Liberalism? Some Disturbing Indications" (Toronto: ETS, 2002)。
157. 特别参阅 V. R. Mollenkott, *The Divine Feminine: The Biblical Imagery of God as Female* (New York: Crossroad, 1983)。
158. 出版信息: Louisville: Westminster John Knox, 1998。
159. 出版信息: Downers Grove: InterVarsity, 2002。
160. 近期,对福音派中两种观点的清楚辩护,参阅 J. R. Beck & C. L. Blomberg, eds., *Two Views on Women in Ministry* (Grand Rapids: Zondervan, 2001)。
161. Spencer, *Beyond the Curse*, 25.
162. 克罗格(C. C. Kroeger)在几份文章中相继提出以上几种看法。所有文章现今可以见于她与另一位克罗格(R. C. Kroeger)合著的 *I Suffer Not a Woman: Rethinking* 1 *Timothy* 2:

11—15 *in Light of Ancient Evidence*(Grand Rapids: Baker, 1992)。两位克罗格总结说，最好的选择是把《提摩太前书》2:12 译成:"我不会容许一个妇女教导或宣称她自己是男人的源头。"("I do not allow a woman to teach nor to proclaim herself the author of man", 103 页)

163. P. Trible, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives* (Philadelphia: Fortress, 1984).

164. J. C. Exum, "The Ethics of Biblical Violence against Women," in *The Bible in Ethics*, ed. J. W. Rogerson, M. Davies & M. D. Carroll R. (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 248—271.

165. C. L. Blomberg, "The Liberation of Illegitimacy: Women and Rulers in Matthew 1—2," *BTB* 21(1991): 145—150。参阅 J. Schaberg, *The Illegitimacy of Jesus* (San Francisco: Harper & Row, 1987), 33,文中更难以置信地进一步主张,耶稣实际上是由马利亚和另一个男人(不是约瑟)私通怀孕而诞生的。

166. T. Cavalcanti, "The Prophetic Ministry of Women in the Hebrew Bible," in *Through Her Eyes*, ed. E. Tamez(Maryknoll: Orbis, 1989), 118—139.

167. L. M. Bechtel, "Boundary Issues in Genesis 19:1—38," in *Escaping Eden: New Feminist Perspectives on the Bible*, ed. H. C. Washington, S. L. Graham & P. Thimmes(Washington Square, NY: New York University Press; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 22—40.

168. 对现代基督教女性主义,特别是福音派女性主义最重要和详尽的评论是: J. Piper & W. Grudem, eds., *Recovering Biblical Manhood and Womanhood* (Wheaton: Crossway, 1991)。关于《提摩太前书》的材料,对克罗格著作的最重要的回应是 A. J. Kostenberger, T. R. Schreiner & H. S. Baldwin, *Women in the Church: A Fresh Analysis of* 1 *Timothy* 2:9—15(Grand Rapids: Baker, 1995)。

169. 例如 J. Plaskow, "Anti-Judaism in Feminist Christian Interpretation," in *Searching the Scriptures*, vol. 1: *A Feminist Introduction*, ed. E. Schüssler Fiorenza (New York: Crossroad, 1993),117—129。

170. S. Durber, "The Female Reader of the Parables of the Lost," *JSNT* 45(1992): 59—78.

171. N. Slee, "Parables and Women's Experiences," *Religious Education* 80(1985): 232—245,文中以对比的手法,正面肯定这些经文和一般比喻的价值。

172. 故此,T. J. Hornsby, "Why Is She Crying? A Feminist Interpretation of Lk 7. 36—50," in *Escaping Eden*, 91—103 是正确的。

173. 特别参阅 R. J. Weems, "Womanist Reflections on Biblical Hermeneutics," in *Black Theology: A Documentary History*, 2 vols., ed. J. H. Cone & G. S. Wilmore(Maryknoll: Orbis 1993), 1: 216—224; A. M. Isasi-D(A)z, "Mujerista Narratives: Creating a New Heaven and a New Earth," in *Liberating Eschatology*, ed. M. A. Farley & S. Jones (Louisville: Westminster John Knox, 1999), 227—243; M. W. Dube, *Other Ways of Reading: African Women and the Bible* (Atlanta: SBL; Geneva: WCC, 2001);和 H. Kinukawa, *Women and Jesus in Mark: A Japanese Feminist Perspective* (Maryknoll: Orbis, 1994)。

174. 上述注脚没有提到的其他重要女性主义作品有 L. M. Russell，ed.，*Feminist Interpretation of the Bible*（Philadelphia：Westminster，1985）；A. L. Laffey，*An Introduction to the Old Testament：A Feminist Perspective*（Philadelphia：Fortress，1988）；L. Schottroff，S. Schroer，M. T. Wacker，*Feminist Interpretation：The Bible in Women's Perspective*（Minneapolis：Fortress，1998）；和 A. Brenner & C. Fontaine，. eds.，*A Feminist Companion to Reading the Bible：Approaches，Methods and Strategies*（Sheffield：Sheffield Academic Press，1997）。另参阅由 Sheffield Academic Press 陆续出版的注释系列，题为“女性主义者圣经指南”（A Feminist Companion to the Bible）。至于注释性的书目和评论性的导论，参阅 M. P. Walsh，*Feminism and Christian Tradition*（Westport，CT：Greenwood，1999）。关于新约的社会学研究的详细书目，参阅 D. M. May，*Social-Scientific Criticism of the New Testament：A Bibliography*（Macon：Mercer，1991）。

4.

正典与译本

4.1 圣经正典

103

英文“canon”(“正典”)源自希腊词 *kanōn*。这个希腊词的意思是“清单”、“规范”或“标准”。圣经正典就是基督徒所接纳唯一具有权威性的圣经书卷汇集。我们接纳正典,不过我们怎知所选的书卷是正确的呢?为何是这 66 卷书值得我们青睐,而不是别的书卷呢?是否有另外一些书卷“争取”成为正典呢?如果有,那么它们为何没有成为正典呢?由于释经学的研究断言,某些书卷(而且是唯有这些书卷)是所有信徒的规范,那么,哪些书卷应纳入圣经,就成为相当重要的问题。此外,对于旧约的范围,新教、天主教和东正教的信徒从未有一致的看法,我们的讨论因而更显得迫切。更何况,今天许多主流宗派教会的基督徒认为,虽然传统上(至少自 4 世纪以来)所有基督教派别对新约的范围都没有异议,但那共识所凭借的标准或许已经不合时宜。某些人辩称,其他古代基督徒作品,甚至是诺斯替派(Gnostic)的著作,与新约正典的部分书卷具有同等价值。[1] 在本章的前半部分,我们会依次勾画出旧约正典的起源、新约正典的形成、判断正典的准则,以及正典批判学(canon criticism)的方法论对释经学的意义。

4.2 旧约正典

4.2.1 正典的形成

宗教改革以来,新教信徒一直接纳《创世记》至《玛拉基书》的 39 卷书,它们也出现在今天标准的圣经印刷版本之内。然而,罗马天主教和东正教徒另保留了所谓“次经”(apocryphal,源自希腊文“隐藏”一词)或“典外文献”(deutero-canonical,意即“第二正典”)的不同书卷,它们在教会最初的 1500 年历史中一直具有影响力。[2] 这些书卷包括:《以斯拉续篇上卷》(1 *Esdras*)、《以斯拉续篇下卷》(2 *Esdras*)、《多比传》(*Tobit*)、《犹滴传》(*Judith*)、《所罗门智训》(*Wisdom of Solomon*)、《传道经》(*Ecclesiasticus*;另称《便西拉智训》[*Wisdom of Jesus ben Sirach*],不要与《传道书》混淆)、《巴录书》(*Baruch*)、《耶利米书信》(*Letter of Jere-*

104

miah)、《亚撒利雅祷文》(*Prayer of Azariah*)和《三青年之歌》(*Song of the Three Young Man*)、《苏撒拿传》(*Susanna*;有译作《苏珊娜传》)、《比勒与大龙》(*Bel and the Dragon*;有译作《比勒与龙》)、《玛拿西祷文》(*Prayer of Manasseh*),以及《马加比一书》(1 *Maccabees*)和《马加比二书》(2 *Maccabees*)。某些书卷是历史作品:《马加比一书》和《马加比二书》缕述公元前 2 世纪以色列历史的关键部分,《以斯拉续篇上卷》则大量复述《历代志》、《以斯拉记》和《尼希米记》的内容。《以斯拉续篇下卷》是一部启示文学作品,收录了据称是以斯拉领受的秘密启示。两卷智慧书的内容,类似正典书卷的箴言。《巴录书》近似《耶利米书》的某些预言,而《耶利米书信》则可看成是一篇基于《耶利米书》11 章 10 节情词迫切的讲章。两篇祷文代表了灵修性的文学作品。其余的书卷(至少部分内容)是传奇故事,透过书中主角将美善与邪恶展示出来。《苏撒拿传》、《亚撒利雅祷文》和《三青年之歌》,以及《比勒与大龙》,都是属于《但以理书》较长版本的某些段落。另外,还有《以斯帖记》的次经补篇。[3]

新教信徒一直拥护范围较少的旧约正典,声称只有这 39 卷书是基督时代的犹太人和使徒所接纳的圣经正典。其他书卷,尽管难以证明,大概都是犹太人的作品(某些书卷现只存有希腊文或拉丁文文本,没有希伯来文文本),在玛拉基时代以后的两约之间成书。犹太人从来不相信这些书卷跟较早的圣经书卷同样是受默示写成的作品。事实上,他们认为自从以斯拉、尼希米和后期小先知的哈该、撒迦利亚和玛拉基以后,预言(或至少是由神默示的作品)已经停止。这可以从后期的拉比文献(主要是基督之后的公元 2—5 世纪)和约瑟夫(Josephus,公元 1 世纪的犹太史学家)的作品得到广泛证明(特别参见 Josephus, *Ag. Apion* 1. 40—41; b. Sanh. 22a)。这即是说,凡晚于公元前 450—前 400 年间成书的作品,都不可被视为前希伯来圣经的一部分,因而不属于基督教的旧约。这不是说我们可以恣意贬抑次经作品,因为它们为两约间的历史和神学发展提供了宝贵的资料;即使它们不是默示的作品,却经常具有启发性(至于旧约正典实际内容的证据,参见下文)。我们要谨记,天主教和东正教信仰接纳某些次经为权威,是始于较后的时代,距离新约时期至少有一个世纪,那时基督教已经大多不再留意其犹太根源。[4]

105

然而,自从松德贝格(A. C. Sundberg)提出他的创见后,便经常提到,既然新约圣经反映出“七十士译本”(Septuagint,旧约希腊文译本,简称 LXX)被广泛使用,而它又收纳了大部分次经,那么公元 1 世纪的基督徒必然承认次经的正典地

位。[5] 然而，新约作者从来没有直接征引过这些作品，正如他们征引旧约的做法一样。我们同意赖桑(W. S. LaSor)、哈伯特(D. A. Hubbard)和布什(F. W. Bush)的看法："假定他们采用的旧约跟今天所知的一样，大概较为妥当。"[6] 斐洛和约瑟夫所提供的证据也支持这个看法。麦克唐纳(Lee McDonald)反对这些宣称，他列举新约中大量可能引自次经的典故[7]，但他所列举的例子，没有一处算得上是明确的引文，难以与众多不可争议的旧约直接引文相比。退一步说，即使某些典故可以相当确定是出自次经(例如罗 9:21 引用《所罗门智训》15:7；太 11:28—30 引用《传道经》51:23—27)，仍未可以确实证明早期基督徒视它们为正典。例如，保罗引用过希腊诗人和先知(徒 17:28；多 1:12)，《犹大书》两次(9，14 节)征引伪经(pseudepigrapha，其他两约之间的犹太文学作品)，但基督徒从来没把它们视为正典的来源。[8]

事实上，基督徒之所以重视次经，往往是基于一些诠释上不合法的理由。即使是早期的基督徒，也常常背离经文作者的原意，把寓意的和基督论的意思读进旧约的经文中(参见本书第二章)，故此，次经得以保存和受到重视，往往是因为对它们进行了"基督徒式阅读"(Christian readings)，我们在回顾中就可以看出这是不合理的。例如，《所罗门智训》有这么一句话："可称颂的木头，公义由此而来"(14:7)。就其上下文看，木头是指挪亚方舟，但早期基督徒却将它看成是基督十字架的明确预言。《巴录书》3:36—37 提到，神"寻得通往知识的圆满路径"，这知识"后来现于世间，与人同住"。经文的上下文是将神的知识拟人化为一名妇人，就像《箴言》9 章中的智慧，不过许多教父却把这段经文解释为是指基督的道成肉身。从公元 2 世纪开始，他们大多数人逐渐接纳次经是正典，虽然有少数人(尤其是哲罗姆[Jerome])认为要依循犹太正典。不过，16 世纪宗教改革成功地回到耶稣和使徒所承认的犹太圣经。

上文提到教父对次经的误读例子，似乎无伤大雅，但在其他情况下，是否应视次经为正典却意义重大。《马加比二书》12:44—45 可能是最著名的例子，文中赞扬为死人祷告的美德，以此来帮助他们赎罪。罗马天主教根据这段经文(多过其他任何经文)，发展出为死人祷告的做法，期望借此减短死者在炼狱的时间，早日抵达天堂。然而，没有任何新约经文清楚提及炼狱的存在，故此新教信徒拒绝炼狱之说。[9] 保罗(腓 1:23)与十字架上的强盗(路 23:43)都指望死后立即与基督同在。 106

不论是新教或天主教的现代学者，往往认为早期基督徒对次经的某些用法是不恰当的。[10]然而，对新教正典的神圣地位发出的挑战，仍然不绝于耳。[11]再次，尤其是自松德贝格以来，不少人指称，耶稣时代的犹太人对于权威性的圣经，未有一套固定的书目。[12]一致的看法是，五经(《创世记》到《申命记》)之被接受为正典，至少是在以斯拉宣读律法的时期，或撒玛利亚人从以色列分裂出来的时期(因为撒玛利亚人只接受五经为正典)，大约是公元前500—前400年间。先知书——包括《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记》和《列王纪》、《以赛亚书》至《玛拉基书》(《但以理书》除外)——可能至少至公元前200年间，已被认定为独具权威的作品。例如，这些书卷全都见于那时之后的库姆兰死海古卷中。它们是在公元前198年之前作为希伯来圣经的一部分被翻译成希腊文("七十士译本")，而《传道经》的序言(大概不会晚于公元前1世纪中叶写成)也同时提到律法书和先知书是圣经。[13]当然，保守派与自由派的学者对于作者的问题意见不一，因而也导致对许多旧约书卷成书年期的观点相去甚远。[14]不过，即使律法书和先知书被接纳为正典的时期，真的像批判学者在此所同意的那么晚，它们仍然比耶稣和使徒的时期为早，而且传统新教的论点仍然具有说服力。[15]

希伯来圣经传统分类的第三部分"圣著"(the Writings)，引起更多的激烈争107 议。这一部分无所不包，凡不属律法书或先知书的，均收入这部分：《路得记》、《历代志》、《以斯拉记》、《尼希米记》、《以斯帖记》、《约伯记》、《诗篇》、《箴言》、《传道书》、《雅歌》、《耶利米哀歌》和《但以理书》。很多学者辩称，在不同的时期，圣著可能包括了部分或全部的次经，至于缩小至现今新教接纳的旧约正典书目范围，则要到大约公元90年(或更迟)在雅尼亚(Jamnia，也拼作 Jabneh 或 Javneh)举行的犹太会议之后。[16]换言之，这种主张认为，在全部新约成书之前，犹太教内部仍未对旧约正典有确切的定论。这种观点可以同意，跟随耶稣接纳他(以及同时代的犹太人)视圣著为圣经的态度是合理的。只是他们坚称，我们根本无法得知当日耶稣所接纳的是哪些书卷。

虽然这种对旧约正典的看法在今天的学术界相当流行，但它不是必然的定论。我们只要对雅尼亚会议作进一步的研究，便会发现当时的讨论更像在处理对已被确立为正典的书卷所提出的挑战和质询。[17]好些不晚于公元1世纪中叶的作者引文，强烈暗示圣著与律法书和先知书的书卷数目，在更早的时期已经确定。约瑟夫提到"只有22卷"书是"包括了所有时期的记录，并且得到合理的确

认”(*Ag. Apion* 1.38—41)。他接着列举摩西五经(律法书)和 13 卷先知书与历史书,我们从后期犹太书目中,得知它们是指《约书亚记》、《士师记》和《路得记》(合一卷)、《撒母耳记上下》(合一卷)、《列王纪上下》(合一卷)、《历代志上下》(合一卷)、《以斯拉记》和《尼希米记》(合一卷)、《以斯帖记》、《约伯记》、《以赛亚书》、《耶利米书》和《耶利米哀歌》(合一卷)、《以西结书》、《但以理书》和十二小先知书(小先知书合一卷)。约瑟夫总结说:“余下的四卷书,记载了向神发出的诗篇,以及人类生活的原则。”这四卷书应该是《诗篇》、《箴言》、《传道书》和《雅歌》。

《路加福音》24 章 44 节提过一种类似的希伯来正典三分法(“摩西的律法、先知的书和诗篇”),较早期的 1 世纪犹太作者斐洛也有同样的看法(“律法,并先知受感写下的神谕,以及诗篇和其他使知识和敬虔得以增长和圆满的书卷”,*De Vita Contemplativa* 25)。犹太智慧文学的重要次经作品《传道经》于公元前 2 世纪中叶前成书,书中的希腊文序言已提到:“律法、先知书及先贤的其他书卷。”在库姆兰发现 39 卷旧约书卷中的 38 卷(缺了《以斯帖记》),但次经作品只得三部——《多比传》、《传道经》少量残篇和《耶利米书信》数行——尽管只以一卷书出现在死海社团的图书馆,当然并不能证明(或否定)它的正典性。在最近翻译出来的一卷死海古卷(4Q397)中,提到需要明白“摩西的书卷[和]先知与大卫的书卷……”(“the books of Moses [and] the books of the prophets and David . . . ”)当然,我们无法肯定这些算入“大卫”作品(或路加与斐洛所谓的“诗篇”)的部分,确实的范围是什么。

虽然有关各类证据的解释仍有争议,不过莱曼(Sid Leiman)从犹太人的角度(贝克威思[Roger Beckwith]跟着从基督徒的角度)对所有经文做出详尽分析,其中包括了许多后期拉比的讨论。[18]莱曼和贝克威思做出一个似乎合理的结论:在公元前 2 世纪中叶《传道经》成书之前,正典的全部 22 卷书(根据约瑟夫的计算方式)已被确立。即使更常提到的是 24 卷书,不过古代的书目清楚地指出,这是因为将《士师记》和《路得记》、《耶利米书》和《耶利米哀歌》一分为二的结果。有些学者为了否定广泛相信预言已经结束(再次早在公元前 2 世纪的作品中可见,例如《马加比一书》9:27)所产生的影响,便指出并非每个犹太人都有相同的看法。[19]不过,他们未能动摇新教令人信服的宣称,即大部分公元 1 世纪的犹太人认为在公元前 5 世纪以后,再没有领受默示写出正典的作者了。[20]莱曼和贝克威思还有一个不太确定却言之成理的提法,就是这些书卷的最后辑集,而且把先知

108

书和圣卷分为两大类别，是公元前 2 世纪 60 年代在犹太伟大革命英雄犹大·马加比(Judas Macabees)的影响下发生的(比较《马加比二书》2:13—15)。[21]

基于上述观点，后期拉比讨论的焦点较多地是诠释的问题，而非正典的问题。在那些讨论中涉及的五卷书是《箴言》、《传道书》、《以西结书》、《雅歌》和《以斯帖记》。拉比对这五卷书提出问题，原因是《箴言》26:4—5 存在明显的自相矛盾，以西结描述的圣殿(40—48 章)跟圣经先前有关圣殿的吩咐不符，《传道书》和《雅歌》似乎过于"世俗化"，以及《以斯帖记》没有提及神的名字，而且设立了一个不是由摩西订立的新节期(普珥节)。在讨论中唯一涉及的次经是《传道经》，拉比认为它的年代太晚，不属正典。[22]可以肯定的是，在后来许多世纪，当口传律法(Oral Law)写成文字并确立为法典后(首先是于约公元 200 年的《密什拿》[Mishnah]，后再大幅扩充于公元四五世纪的《耶路撒冷塔木德》[Jerusalem Talmud]和《巴比伦塔木德》[Babylonian Talmud])，这些作品似乎都被视为正典。不过，所有这一切资料都远远晚于新约时代，而且即使在当时，大部分拉比显然赋予原来成文的妥拉(Torah，律法书，即我们的旧约)一个独特的地位。[23]

109

4.2.2 正典的次序

故此，新约时代的犹太人已经同意希伯来正典的范围，是一个合理的结论。至于书卷的次序，就不大清楚，主要原因是当时的个别书卷仍然分别写在不同的卷轴上。有一个古代的犹太传统(可能是最古老的)把书卷编排如下：律法书(《创世记》至《申命记》)、先知书(《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记》、《列王纪》、《耶利米书》、《以西结书》、《以赛亚书》和十二小先知书)和圣著(《路得记》、《诗篇》、《约伯记》、《箴言》、《传道书》、《雅歌》、《耶利米哀歌》、《但以理书》、《以斯帖记》、《以斯拉记》、《尼希米记》及《历代志》)(*b. B. Bat.* 14b)。上述次序有时是按时序排列(《约书亚记》至《列王纪》；《但以理书》至《尼希米记》)，有时是按主题排列(《路得记》结束于大卫的家谱，正好是大卫《诗篇》的引子；《历代志》差不多总结了旧约的所有历史)。

现代的希伯来圣经保持了律法书、先知书和圣著的次序，但在后两类的书卷排序上，作了一些更改。[24]英文圣经的书卷次序是根据旧约的希腊文译本("七十士译本")，其中的先知书和圣著的书卷相互交叠，构成一个过去—现在—将来的时序：《创世记》至《以斯帖记》叙述的历史，首先是人类的历史，然后是由以色列

民族的创立至公元前5世纪的历史;《约伯记》至《雅歌》包括论现今生活的诗篇和智慧;《以赛亚书》至《玛拉基书》所记述的预言,大部分是一种宣告(预言或告诫),多于历史叙述。[25]这些先知书书卷的次序,有时是按照时序考虑,有时是根据篇幅长短排列。

4.3 新约正典

4.3.1 正典的形成

我们显然不可能根据耶稣的教导来决定哪些书卷是属于新约的,即使他的确曾暗示过将来会有由圣灵默示的圣经(从约14:26和15:26而来的可能推论)。因此,我们或许预期,基督徒对新约的范围比对旧约的范围更难取得共识。不过,历史事实却对这个问题的看法较为一致。然而,一致的看法并不是在新约正典写成之后就立刻出现的。[26]

110

从第一代基督徒从犹太人承继了一部"完整"圣经之后,他们竟然甘愿在他们称之为圣经的典籍中,加入**任何**书卷,这的确教人诧异。不过,当他们视耶稣为希伯来圣经的应验和权威的解释者时(基于耶稣在《马太福音》5:17—48的宣称),他们已经相对地降低了旧约的价值。逐渐地,耶稣的事迹和福音的宣讲,变得越来越重要。故此,在一两代之间,他们自然把关于耶稣的事迹和信息记载下来,视之为至少与他们相信是为福音铺路的旧约书卷同具权威(若不是更有权威的话)。旧约历史在这方面也有先例可寻,把《申命记》和先知书视为较早期的摩西律法的注释者或"应用者"。[27]此外,盟约的概念也有明确的指导作用。耶利米预言一个要来的新约(耶31:31—34),而耶稣和新约作者则宣称,耶稣的死确立了这个新约(路22:20;林后3:6;来8:8—13)。若与摩西所立的旧约带来了一系列写成的圣经,那么预期神引领基督徒作者写下新一系列的圣经书卷,亦是自然不过的事。这类理由似乎从公元2世纪末的德尔图良(Tertullian, *Against Marcion* 4:1)和亚历山大的克莱门(Clement of Alexandria, *Strom.* 1:9; 3:11; 4:21; 5:13)的讨论中,可以见到。

不过,在公元2世纪之前许久,认为福音书、《使徒行传》、书信和《启示录》是圣经的信念早已出现。两本较后写成的新约书卷,已将早期的基督教作品看成

是圣经(提前 5:18,引用路 10:7;[28]彼后 3:16,提到数目不详的保罗书信)。虽然某些批评家把《提摩太前书》和《彼得后书》定为公元 2 世纪的作品,但是有越来越多的学者认为它们较可能成书于公元 1 世纪下半叶,而对我们来说,传统观点把它们视为 1 世纪 60 年代的作品,这种看法仍然值得支持。[29]

最早期基督教典外文献的成书日期,约自公元 90 年至 2 世纪中叶,称之为使徒教父(Apostolic Fathers)作品。[30](使徒教父这个名称其实有点误导,因为它指的是紧随使徒时代之后的几代人物。)这些作品包括早期教会领袖写给各地基督徒或信徒群体的许多书信。[31]就像新约书信一样,这些书信为基督徒生活的不同层面提供指导。它们大部分是承继新约作者的教导,不过亦有若干新的发展,例如:更多关注殉道的美德,以及更多强调主教制教会的制度。其他作品还有:包括或多或少历史记述的《波利卡普殉道史》(*The Martyrdom of St. Polycarp*);一份名为《十二使徒遗训》(*The Teaching of the Twelve Apostles*,另称 *Didache*)的教会秩序手册,书中特别论及洗礼、圣餐和假先知的问题;一份由称为黑马牧人(Hermas the Shepherd)的基督徒作家从神领受的一系列命令、比喻和异象的作品,其中充满对纯洁与悔罪等主题的教导。

111

在罗马帝国的不同地区中,巴拿巴、黑马,甚或克莱门的作品,似乎曾得到一些基督徒的短暂支持,赋予它们跟日后终于成为新约圣经的作品同等崇高的地位。不过,这种支持从来没有包括大多数基督徒,而且时间相对短暂。事实上,只要我们对大部分使徒教父的著作进行研究,就会发现,大多数作者并不以为自己的作品跟使徒作品同具权威。[32]而且,他们随意直接或间接引用那些早期写成的书卷的手法,显示他们承认该等书卷具有更高的权威,有时甚至直接承认它们的圣经地位。例如,士每拿主教伊格纳修在公元 2 世纪初期写信给他拉勒的信徒说:"我不以为自己合资格担任此事,我……不能像使徒般吩咐你们。"(3:3)在一两代之后的《克莱门二书》2:4 引述《以赛亚书》之后,再逐字引述《马可福音》2:17,并冠上"圣经另一处说"的字眼。毫不意外地,使徒教父引述耶稣话语的方法,往往显出他们视这些话为最高的权威。[33]

在公元 2 世纪中叶,第一个导致公开讨论基督徒正典的动力源自异端马西昂(Marcion)。[34]马西昂相信,耶稣与旧约的神是互相对立的,因此,基督教著作中任何带有犹太教成分的内容都要删除。于是,他推出一个"正典",只包括经过修改的《路加福音》及某些保罗书信,而删去其他。另一个动力是诺斯替主义作品

的涌现，也是大约始于2世纪中叶。这些著作有不少声称，它们包含了耶稣复活后向一个或多个跟随者所作的秘密启示（最显著的是雅各、彼得、约翰、多马、腓力和马利亚）。[35]再者，由于基督徒所受的逼迫日益严重（特别是在2世纪末，在3世纪亦时有发生），他们一致同意为哪些书卷牺牲自己（当他们违抗烧毁他们的一切神圣经典时），就显得十分重要。因此，从大约公元150年开始，他们便提出若干系列的基督教书卷为圣经，一直过了二百年，仍未完全达成一致的看法。不过，爱任纽（Irenaeus）的见证指出，在不同书目出现之前，正典已经存在，当时正值假教师"滥用圣经"之际（特别参见 *Against Heresies* 3.12.12）。 112

这些书目中最早的一份，极可能是公元2世纪末被称为"穆拉多利残篇"（Muratorian fragment）的书目。[36]书目包括四卷福音书、《使徒行传》、所有归在保罗名下的13卷书信、两卷约翰书信、《犹大书》和《启示录》。它也奇怪地提及《所罗门智训》，而且又提到在罗马有人诵读《彼得的启示录》（*Apocalypse of Peter*），只是有人对它表示质疑，就如质疑《约翰的启示录》一样。大约在这时期，里昂主教爱任纽也承认类似的一份书目，只是加上了《彼得前书》。[37]在2世纪末至3世纪初之间，德尔图良首次用拉丁文 *testamentum* 指称一部新约圣经。他用它来翻译希腊文 *diatheke*（"约"）一词，不应理解为与英文"testament"一般所指的"遗嘱"同义。德尔图良承认我们新约书卷中的23卷书为权威作品，却未提及《雅各书》、《彼得后书》、《约翰二书》和《约翰三书》。[38]在3世纪初，奥利金（Origen）提到所有27卷书，但指出其中6卷具有争议性：《希伯来书》、《雅各书》、《彼得后书》、《约翰二书》、《约翰三书》和《犹大书》（引自优西比乌[Eusebius]的《教会史》，*H.E.* 6:25.8—14）。[39]上述情况似乎一直持续到4世纪。

然而，正如拉比对某些旧约书卷的讨论一样，关于这6卷书的问题，集中于内证方面（由经文本身引发的问题）多于外证方面（怀疑它们的默示或写作的情况）。唯一的例外是《希伯来书》。有人相信它是保罗所写的，也有人提出其他作者或作者不详的看法。至于《雅各书》，当时及后来的讨论，都集中于如何协调它与保罗关于信心与行为的看法这个问题上。对于《彼得后书》的质疑，集中在它的写作风格及内容跟《彼得前书》不同上。《约翰二书》和《约翰三书》过于个人化，难以切合一般读者的需要。《犹大书》引用两约间的犹太启示文学作品《以诺一书》（1 *Enoch*），而且显然间接提到次经作品《摩西升天记》（*Assumption of Moses*），让某些人感到困惑。还有第7卷书也遭受攻击，那是《启示录》的千禧年神

学，令许多逐渐拥护无千禧年观点的人感到为难。因此，这些内在的难题令上述6卷书的默示和正典性受到怀疑。

亚历山大主教阿塔那修（Athanasius）在公元367年的一封复活节书信中，毫不犹豫地接纳我们今天新约的27卷书，这是已知最早的一位基督徒作家提出这样的看法。他的观点在随后的希坡会议（Council of Hippo，公元393年）和迦太基会议（Council of Carthage，公元397年）中得到确认。从那时起，关于新约的正典问题只有细微的争论。鉴于这些争论，有些作者便指称，甚至在新教宗教改革和16世纪中叶罗马天主教的特兰托会议（Council of Trent）之前，新约正典的范围仍未确定。[40]这样的立场让某些教派——最为人知的是摩门教（Mormons）——有机可乘，把自创的文献加入正典之中。[41]不过，虽然无人能够证明，基督教正典或犹太正典曾经确实制定了一个不再引起争论的范围，有一点却十分清楚，就是没有任何后期教派的文献能够经得起早期教会所定的正典准则（见下文）的考验。最明显的是，这些文献并不符合由基督教信仰从最早至今被广泛运用的条件。

即使新约正典从公元4世纪以来已经被公认，今天却有无数声音要求重新检讨它的范围。尤其值得注意的是，那些研究古代诺斯替主义的学者认为，在拿哈玛迪图书馆（Nag Hammadi）发现的文献（特别是《多马福音》[*Gospel of Thomas*]、《真理福音》[*Gospel of Truth*]、《雅各藏经》[*Apocryphon of James*]、《腓力福音》[*Gospel of Philip*]和《论复活》[*Treatise on the Resurrection*]）保存了耶稣教导的传统，至少与我们正典福音书中所有的具同等价值，而且它们的日期也甚早，是在1世纪中叶。[42]这些学者差不多肯定把这些典外文献资料（除了Q）的日期定早了至少75年！这些文献没有清楚证据显示现存的是早过2世纪中叶的，而且把它们的教导与福音书仔细比较，在彼此平行的段落中，显示它们的日期比四卷正典福音书晚，并取材自后者。其他没有平行却是真正的耶稣言论，可能偶尔保存在这些文献中，不过它们大多更像是从耶稣言行的早期传统中，所作的诺斯替式修订和讹用（假如不是全部捏造的话）。[43]

113

114

4.3.2 正典的次序

正如旧约正典一样，新约圣经最后的编排次序结合了时序和主题的考虑，再加上篇幅长短的问题。[44]福音书自然是排在最先的，因为它们描述基督教的根源

始于耶稣的生平。《马太福音》列在福音书之首，因为它是最富犹太色彩的福音书，为新旧约提供了清晰的联系。[45]然后，《马可福音》、《路加福音》和《约翰福音》一般是按照推测它们成书的年期排序的。[46]《使徒行传》虽然是《路加福音》的续集，不过四卷福音书自成一组，所以它便被《约翰福音》隔开了。然而，它紧随耶稣生平事迹之后，自然地成了历史的续篇。

《使徒行传》之后是书信。保罗是第一位向外邦人传福音的使徒，又是最多产的书信作者，他的作品自然列在书信之首。随着书卷的次序逐渐标准化，保罗书信也就分为两类，一类是给教会的(《罗马书》至《帖撒罗尼迦后书》)，一类是给个人的(《提摩太前书》至《腓利门书》)。这两类书信再按篇幅长短排列，但是收信教会或个人对象相同的书信组合在一起，不必拘泥于上述模式(《帖撒罗尼迦前后书》、《提摩太前后书》)。[47]即使《加拉太书》略短于《以弗所书》，它仍被放在《以弗所书》之前，作为监狱书信(《以弗所书》、《腓立比书》、《歌罗西书》)的首卷，可能是因为书中用了 *kanon* 或"理"("rule")一词(加 6:16)。[48]《希伯来书》紧随在公认由保罗所写的书信之后，因为书中许多思想是源自保罗的，然而它没有放在保罗书信中，因为此书不署作者名字，而且许多人否认保罗是它的作者。然后，按次序排列的是《雅各书》、彼得书信、约翰书信和《犹大书》，这些书卷亦是根据篇幅的长短，不过也可能是按照作者在初期教会的威望高低而排列的。耶稣的兄弟雅各原本就是耶路撒冷教会的领导人(徒 15 章)。彼得抵达罗马之后，逐渐取代雅各在帝国境内的重要位置，不过在最早期他似乎可能是从属雅各的。[49]西庇太的儿子约翰是三位与耶稣关系最密切的使徒之一(其他两位是彼得和约翰的兄弟雅各)。耶稣的另一位兄弟犹大，显然是初期教会著作的作者中威望最低的一位。最后，《启示录》以历史终局为焦点，形成了正典的一个圆满结束。[50]

4.4 正典的判断准则

115

犹太人因何接纳我们现代圣经中所编排的 39 卷书为希伯来圣经，个中理由已难稽考。在拉比的讨论中，其主要理由总离不开书卷的默示。不过，这只是将问题推后一步：为何相信这些书卷是默示的或神所呼之气("God-breathed")呢(参提后 3:16)？保守派学者经常想将默示和正典跟先知预言相提并论。他们认

为，领受神所赐律法的摩西，既被称为先知，也是五经的主要作者。他们声称，摩西预告神所悦纳的先知会一个接一个地兴起（申 18:17—19），他们就是犹太人包括在先知书中的书卷作者。更有甚者，圣著中许多书卷也是由有先知身份的作者写成的（例如大卫[比较徒 2:30]，以及写了部分《诗篇》的先见亚萨）。[51] 可是，这种观点无法照顾全部圣经书卷，并且它可能把用来支持某作者是先知的证据（就算该书确实是先知所写的）推演至难以令人信服的地步。

第二种观点将判断正典的准则系于盟约的观念。律法书确立了神的盟约；历史书叙述以色列人对这约的服从或悖逆；先知书呼吁百姓恢复立约的正常关系，而智慧文学则对顺服约的主题加以扩充。[52] 这个理论的漏洞比前一种少，但仍然相当笼统，也缺乏古代证据的支持。它是有可能的，但仍然只能算是一个理论。也许基督徒只能满足于上面提过的新教传统论点。浅白一点说："耶稣（作为当时的一名犹太人代表）认为足够的，我们就觉得足够。"

至于判断新约正典的准则，现存的证据则较多。同样地，默示是正典性的必然结果，多于判断正典的准则。[53] 至于其他的准则，可以归纳为三项：使徒性（apostolicity）、正统性（orthodoxy）和大公性（catholicity）。第一，全部新约书卷均被相信与使徒有关。虽然它们不一定是由原来十二使徒的其中一位撰写（只有《马太福音》、《约翰福音》和彼得书信适用），但都是成书于使徒的时代（1 世纪），而且作者是与那些被认为是使徒的人（包括保罗）相熟，或与耶稣有亲密关系（例如耶稣的兄弟的书信：《雅各书》和《犹大书》）。按照传统说法，马可与彼得有关，路加与保罗有关，而《希伯来书》若非出于保罗自己，就是出于他的一位亲密同伴之手。[54] 虽然有许多关于作者的传统看法在今天受到广泛质疑，然而各自的理据仍然是有可能的。[55]

116 第二，基督徒相信新约书卷提出的神学和伦理是连贯的整体，拥有一致的正统性（大多数诺斯替派的挑战者不接受这一点）。当我们称全部新约作品为正统时，并不排除书卷间存在广泛的差异，不过这种正统性却意味着新约书卷之间没有真正的矛盾。虽然这种看法有足够的理据支持[56]，但在今天仍为许多人所拒绝。[57]

第三，从最早期的基督教至今，保存下来的书卷都被证明是对众教会有用的。与此密切相关的，是一卷书的权威受到广泛的承认。我们只要想一想，在《哥林多前书》之前，保罗写给哥林多人的头一封信（参林前 5:9）为何没有保存下

来，就能明白这一点。这封信显然是使徒撰写的，而且可以假定是正统的，却极可能与哥林多以外的信徒不相干。基督徒常常提出一个甚难回答的问题："如果发现这一封信，又证明它对众教会极之适切，那怎么办?"这个问题其实是指向一个更大问题的具体形式："基督教正典是可以加添内容，抑或已经确立?"由于我们现在深信没有任何教会传统能有圣经的地位，因此4、5世纪教会的一些权威性宣告，就不能最终地确定哪些书卷为正典，所以我们必须说：**理论上**正典的范围仍未确立——假如有任何文献符合正典的准则，便可纳入其中。可是**实际上**，正典的范围是已经确立了，因为一部在过去接近20个世纪都没有被使用过的作品，根本不可能符合大公性的准则，亦差不多可以肯定，它顶多只能取得少数现代基督徒的认可。[58]

4.5 正典批判学

在回应传统的历史批判学(historical criticism)往往过于精细的取向时，是在20世纪80和90年代，兴起了一种新的圣经分析方法，称为**正典批判学**(英文可称为"canon criticism"或"canonical criticism")。最初，正典批判学出现在耶鲁大学教授查尔兹(Brevard Childs)的大量作品中，试图超越广受接纳的来源批判学、形式批判学和编修批判学，按照经文的"正典形式"(canonical shape，即经文的最后形式)来进行解释。[59]正典批判学并不抗拒现代历史批判学基于不同文本演进而进行的重构，但它却指出这些方法对在教会生活中的宣讲和牧养益处不大。相反，它呼吁信徒群体接受先贤的智慧，并且根据经文及书卷的最后形式来理解。这些发展不少都是可以接受的。

在某些情况中，不易把正典批判学从文学批判学(literary criticism)区别出来，后者重新强调要将可能是编组合成的文献视作一个整体来解释(参见下文)。 117
例如，当阅读《创世记》时，我们将它视作一个文学整体，从现代旧约来源批判学惯常看成是不同层次的传统中(J、E、D、P——即耶典作者[Jahwist Writers]、伊典作者[Elohist Writers]、申典作者[Deuteronomistic Writers]和祭司典作者[Priestly Writers])，找出贯彻其中的主题。在一个正典框架中，《以赛亚书》1—39章和40—66章是作为一个完整的文学作品阅读，而不是像历史批判学惯常的

做法那样，把它们分隔成超过二百年的两个时期的作品。同样地，《哥林多后书》被视为一个连贯的整体，而不是把 1—7 章、8 章、9 章及 10—13 章分割成不同的文献。就这方面来说，正典批判学跟福音派学者一直所做的并无分别，福音派学者从最初就不轻易接受近代来源批判学的理论（至少在美国如此）。

另一方面，正典批判学把焦点放在所谓歧异经文的共通点上，而不是它们的差异之处。同样地，这不是拒绝较为自由派的学者的观点，而只是将它们搁在一旁。例如，查尔兹与很多人一样，相信福音书中两个有关耶稣童年的叙述（太 1—2 章和路 1—2 章）有许多矛盾。只是编修批判学家关注两者的差异，显示马太和路加的不同重点，而查尔兹则喜欢强调两段经文的共同特征：受圣灵感孕的童女生子、带来拯救的孩子、旧约预言的应验，以及应当接纳和敬拜孩童基督。[60]

正典批判学也能调和把圣经神学众多冲突立场中的一个绝对化的欲望。例如，《出埃及记》表达了神超自然地介入子民生活的观点，而《创世记》则提供了有关神在人类日常生活中的眷顾（创 50:20）这一更"自然性"的理解。[61] 自由派学者往往排斥前一种观点，保守派则通常忽视后一种观点。然而，正典批判学者邀请释经者平衡上述两种观点。[62] 福音派基督徒也许会否认在这些例子中确有根本的矛盾，但他们应该欢迎重新强调圣经整体性的论调，以及对分歧的主题和神学观点做出平衡的处理。

有时，对正典批判学者来说，经文的最后形式（final form）并不是指每一个独立经卷的最后形式，而是它们在后来全本新旧约正典之脉络中的神学角色。换言之，正典批判学没有理会一切历史问题。如此一来，《使徒行传》不是作为《路加福音》的续篇（作者原来的意图）来被人研究，而是视之为随后书信的引子。例如，《使徒行传》可以十分恰当地描述和承认保罗对外邦人的事奉，正如雅各和彼得对犹太人的事奉一样，甚至显示"保罗福音"如何最终变得占据主导位置。这样的解读，为明白保罗书信与《雅各书》的合法性铺路，同时也解释了为何保罗在历史上比雅各更为重要，而这一点就连他的书信在新约正典中的位置，也可以证明。[63] 同样地，许多旧约《诗篇》是在原来各不相干的情况下写成的，但它们在 150 篇《诗篇》中的位置，在某种程度上却反映了"正典社群"（canonical community）对它们的理解。最明显的是《诗篇》第一篇，它对义人和恶人所作的典型对比，可以看成是为整部《诗篇》确立了主题。《诗篇》144—150 篇都是赞美诗，构成了一个合适的高潮，并且指出了所有神的子民生活最终应作之事。[64]

118

总的来说，正典批判学关注的是经文的“最后形式”，可以有两种相当不同的意思。它可以是指某书卷的原作者或最后编者所撰写或修订的作品——大概等于我们所指的圣经书卷“原稿”(autographs)。由于福音派的默示教义只重视原稿，而不注重以前的历史传统[65]，正典批判学这个关注，为只认为某些被视作最古老传统的经文(例如，某卷福音书中耶稣最确定的说话，或律法书的某卷中最古老的耶典底本)才最具权威或意义的看法，提供了一个令人欣慰的修改。[66]

不过，当“最后形式”或“正典形式”所指的是圣经某一卷书在成书后与其他书卷编在一起时，历世以来有何解释，我们就只能从释经的历史中加以观察，而且很多时候这是相当臆测性的。[67]这类解释的焦点多半会偏离经文的原意。正如默茨格(B. M. Metzger)极有见地地指出，正典是“权威性文献的辑录”(“a collection of authoritative texts”)，而不是“[权威性]文献的权威性辑录”(“an authoritative collection of[authoritative]texts”)。[68]换句话说，正典书卷的编排次序并不是由默示而来的，只有书卷的撰写才是。因此，正典批判学研究的最重要教训，有时就是让我们知道**不要**怎样解释圣经！然而，这样的研究若有助于我们把焦点放在圣经原稿作为一个文学整体，或圣经正典作为一个神学整体，或在其他地方不可以过分强调的个别经文重要细节上，那么，这是我们最要欢迎的。[69]

119 桑德斯(James Sanders)运用了另一种形式相当不同的正典批判学，或许应该采用另一个名称。[70]桑德斯的研究焦点是正典的**过程**(process)，而不是正典的**成果**(product)。因此，在上述纲领之下，正典释经学(canonical hermeneutics)指的是圣经某位作者如何阅读、重写或重新应用较前期的圣经经卷的方式。例如，《申命记》重写了《出埃及记》和《利未记》的律法，《历代志》作者重写了《撒母耳记》至《列王纪》的部分历史，或新约对旧约的直接摘引和间接提及。然而，这些都不是新颖的课题，最好还是将它们归入其他批判学之内研究，例如编修批判学、米德拉西批判学(midrash criticism)或释经的历史研究。

较为重要的是，桑德斯声称信徒应该照上述圣经所用的释经方法来解经。例如，每当有人问到，基督徒可否像新约作者般去解释旧约时，就是触及桑德斯的这个问题。桑德斯相信，答案很清楚是肯定的。我们是有条件地同意他的答案，然而我们往往不同意他对所用方法的实际评价(参见本书第六章)。

4.6 经文与译本

研经者如能按照圣经的原稿——由圣经不同作者所写成的原来文件——进行解释，这是最理想的。可是，由于原稿已失，余下最好的选择就是根据希伯来文、亚兰文和希腊文经文的现代学术版本阅读和解释：《斯图加特希伯来文圣经》(*Biblia Hebraica Stuttgartensia*，简称 BHS，现今是第五版)、聂斯黎和亚兰的《希腊文新约》(*Nestle-Aland's Novum Testamentum Graece*，现今的第 27 版简称 NA27)或联合圣经公会的《希腊文新约》(*United Bible Societies' Greek New Testament*，简称 GNT，现今是第四修订版)。《斯图加特希伯来文圣经》是根据"列宁格勒抄本"(Codex Leningradensis)的经文，这个抄本是公元 10 世纪保存良好的马索拉经文族系(Masoretic family)的经文，那是约公元 600—900 年间主流正统的希伯来文士抄写传统。《斯图加特希伯来文圣经》在脚注中保留了经文异文的校勘栏，包括其他较古老的希伯来经文(主要是死海古卷[DSS])和译本(尤其是"七十士译本"[LXX])。《希腊文新约》由所有新约的古代抄本和译本中选取，重构原稿最可能的样子。[71] 不过，许多释经者缺乏阅读这些版本所需的语言能力，只好依赖已译成他们母语的圣经译本。

那么，如何在众多现存译本中作出选择呢？研经者需要考虑两个因素。第一，某译本反映了多少现代经文批判学的最可靠发现，如《斯图加特希伯来文圣经》或联合圣经公会的《希腊文新约》？第二，它是哪一类型的翻译？它是完全按字面直译、极度意译，还是介乎两者之间？为了帮助研经者解决以上两个问题，我们将会讨论几个相关的课题。

120

4.6.1 经文批判学

由于本书不是原文释经手册，我们只会对经文批判学作简略的讨论。[72] 经文批判的大量工作，涉及将古代几十份旧约抄本和译本，以及从基督教初期几个世纪遗留下来数以百计(若把零碎残页包括在内，则是数以千计)的新约希腊文圣经各部分，做出繁琐和细致的比较。抄本之间出现大量差异，原因是书卷内容由手抄的方式保存下来。只要对抄写过程作一简单介绍，便能让读者明白完美抄

本为何并不多见。

古代作品是写在卷轴(scrolls)和书册(codices)上的,跟现代的印刷书本差别很大。最古老的抄本只用大楷抄写,小楷、词与词之间的分隔、标点、连接号、分段、副题或其他现代书写格式,一概欠奉。[73]此外,希伯来文或亚兰文的经文一般只书写子音(consonants)。在圣经书卷成书并确立为正典多个世纪之后,才由马索拉文士加上元音(vowels,后来由加在子音字母底下或上面的符号来标示)。若要想象这对英语读者而言是怎么样,可以设想"新国际译本"(NIV)的《创世记》1:1—2 变成如下:

> NTHBGNNNGGDCRTDTHHVNSNDTHRTHNDTHRTHWSF-RMLSSNDMPTYDRKNSSWSVRTHSRFCFTHDPNDTHSPRT-FGDW-SHVRNGVRTHWTRS.

《约翰福音》1:1—2 看起来比较好一点,因为希腊文抄本是包括元音的:

> INTHEBEGINNINGWASTHEWORDANDTHEWORDWASWIT-HGODANDTHEWORDWASGODHEWASWITHGODINTHEBE-GIN-NING.

我们难免会惊异,谁能看得懂这种作品。然而,那些阅读这些语言的人,从小就学会了阅读的方法,而阅读希伯来文的人,更学会在思想或言谈之间,为子音配上适当的元音。无论如何,现代读者要记得,圣经原文跟我们的语言很不一样。没有人胆敢声称书卷的章节(这是在中世纪加上的)[74]、标点和新约字词的分隔(大约始于 6 世纪)或希伯来文的元音(大约在 9 世纪才完成抄写)含有默示的成分。

121

因此,当抄本开始被抄写时,它们之间的许多差异,是由古代文献的含糊之处所导致的,尤其是在字词的分隔上。然而,上下文通常都能显示出正确的读法。不过,文士也有其他并非出于存心的抄写错误:抄写员由于抄写时将视线跳到不正确的位置,无意间漏掉或重复了某些字母、字词,甚或是一整行。还会因为把两个相连的字母颠倒,或是将一个字母误当成另一个相似的字母,因而出现

拼写的差异或错误。有时,文士会故意改动他们所抄写的经文——例如,为了“正统”的取向或与另一段经文协调。然而,这些错误大部分是轻微、容易看出的,而且是可以改正的,因此不会对该经文段落的整体意义造成重大影响。不过,偶尔也会有一些有趣的例外。例如,《帖撒罗尼迦前书》2:7 应该是“(我们)在你们中间**存心温柔**”,还是“我们在你们中间**成为小孩**”呢?[75]这两段异文在希腊文的差别,在于第二个字的开首是否有 n-这个字母:*egenethemen epioi*(我们存心温柔)对比 *egenethemen nepioi*(我们成为小孩)。[76]究竟它是文士意外地(或是有意的)多加了 n-,抑或是漏掉了?[77]

又例如,《创世记》49:26 应该读作“你父亲所祝的福,胜过古时山岭的祝福”,还是“……胜过我祖先所祝的福”(意思是“祖先”即“那些生育我者”)?“古时的山岭”(הַרֲרֵי עַד;*harᵃrê ʻad*)一句的希伯来文,跟“那些生育我的人”(הוֹרַי עַד;*hôray ʻad*)十分相似,只要把希伯来文其中一个字母(ר;*r*)换成另一个相似的字母(וֹ;*ô*),两句片语就会完全一样了。[78]

显然,在关乎重要教义的经文中所出现的异文,其含糊性所造成的影响就重要得多。《诗篇》2:12“以嘴亲[意即敬爱]子”既跟希伯来文(נַשְּׁקוּ־בַר;*naššᵉqû-bar*)通常的译文一致,也往往被视为弥赛亚式的经文。然而,最后的两个字母(בַר;*bar*,读法是由右至左)并不是希伯来文“儿子”的常用字(那应该是בֵּן *bēn*,参见 7 节)。至于“七十士译本”更翻译成希腊文的“守住纪律”,根本不是这些希伯来字母可以推演出来的意思。因此,近代圣经译者有时会假设,这六个字母连同之前的两个字词,曾经被戏剧性地改写,从原来的נַשְּׁקוּ בְּרַגְלָיו בִּרְעָדָה(*naššᵉqû bᵉrāglāyw birʻādâ*)重新排列成为现存马索拉经文(MT)的וְגִילוּ בִּרְעָדָה נַשְּׁקוּ־בַר(*wᵉgîlû birʿādâ naššᵉqû-bar*)。他们提议了一个不含弥赛亚意思的翻译:“亲吻他的脚”(RSV 的译法是“Kiss his feet”,“他”是指神)。故此,《诗篇》2:11—12 上不是译作“当存畏惧事奉耶和华,又当存战兢而快乐,当以嘴亲子”,而是“当存畏惧事奉耶和华,又当存战兢亲他的脚”(“Serve the Lord with fear, with trembling kiss his feet.”)。[79]

122

比较没有那么复杂却同样重要的例子,是新约的《路加福音》22:19 下—20。这段经文的“‘为你们舍的,你们也应当如此行,为的是记念我。’饭后也照样拿起杯来,说:‘这杯是用我血所立的新约,是为你们流出来的。’”等数语是后期文士加上去的吗?抑或它们是意外地在抄本所依循的原本(exemplar,众多抄本所据

的模板)中漏掉,故此文士只是加上原来应该存在的经文?[80]我们的例子还有许多。然而,我们坚持,没有一项基督教教义是纯粹建基于有抄本争议的经文之上的。[81]除了《诗篇》2:12外,还有其他许多的弥赛亚诗篇和弥赛亚预言,而且耶稣在最后晚餐中所说的话有另外三处的记录,其中一处跟《路加福音》那段具争议性的经文相当接近(林前11:24—25)。

在适当的释经中,经文批判学无疑扮演着重要角色。假如我们无法以合理的可能性来判断圣经原来真正的字句,则本书所论的所有其他方法,就显得意义不大了。然而,我们可以放心,从经文批判学的角度看,圣经的绝大部分都是可靠的。[82]并非阅读原文圣经(特别是新约)的读者,无须担心他们所读每节经文的背后,都潜伏着严重影响经文意思的异文。据估计,现存抄本大概能准确重建97%至98%的新约原稿,并且经得起任何合理的质疑。旧约的比例较低,但至少也有90%。不过,现代不少优秀的圣经译本都有脚注,提醒读者留意大多数重要的异文(以及不同的重要译文)。认真研读圣经的人,理应找这种译本来研读。

即使有上述的帮助,基督徒仍然经常问两个既重要又不易回答的问题。第一,神为什么只提供无误的默示原稿,却没有保守这些原稿无误地被保存?[83]第二,我们作为基督徒,应当如何对待传统译本(例如"英王钦定版"[King James Version,简称KJV])中那些在现今被发现为不属原稿的部分?第一个问题,若连同其他一些声称他们的神圣典籍得到完好保存(最明显的是《摩门经》和《古兰经》)的宗教一并考虑,就更显出其重要性了。无疑,我们并不知道神的隐藏心意,也许他不想我们把一本书变成偶像,而是想我们敬拜那在耶稣里道成肉身的神。让会犯错的人来传递圣经,正如让有罪和可能叛逆的门徒来宣讲圣经一样。在两种情况中,神都没有选择取消人的自由意志,而且他只是在人类历史的特定时期中启示和默示。不过,当我们见到圣经的绝大部分都被保存下来时,其实已经领悟到他的保守。 123

至于《马可福音》16:9—20(记载耶稣复活后的事情)和《约翰福音》7:53—8:11(有关在行淫中被捉拿妇人的故事)这两段篇幅最长的非原稿经文(相当肯定不属于圣经原稿,却在大部分圣经中印载),第二个问题就显得格外重要。首先要弄清楚必须持守的两个立场:任何极可能属于原稿的经文,就当被接纳为默示,并且具有规范性;任何不属于原稿的经文,就不应享有同等地位。不过,落实这个立场并非易事。正如本书的其他地方指出,《约翰福音》7:53—8:11可能是

真实事件，即使那并非《约翰福音》的原来记录，我们仍可从中发掘有关耶稣对律法看法的准确资料。另一方面，差不多没有证据可以证明耶稣曾经说过："信而受洗的必然得救"(可 16:16，仿佛洗礼是救恩的必要条件)，或应许信徒践踏蛇蝎及喝其毒液而不受伤害(可 16:18)。若有人把这段经文当作具有规范性的经文，就是不必要地冒自杀之险！无论是《马可福音》或《约翰福音》的例子，经文证据都强有力地证明，这些段落不属于默示的圣经之内。[84]

旧约有不同的难题。某些书卷的希伯来文形式与希腊文形式十分不同，以致可以说它们是这些书卷的两个不同版本。最清楚的例子是《耶利米书》，"七十士译本"短了差不多六分之一的篇幅。现在，在死海古卷(DSS)中发现了类似"七十士译本"的《耶利米书》希伯来文抄本残篇，显示《耶利米书》的希伯来文版本是经过后来的修改。不过，无论我们如何整理这段发展过程，都没有证据表明犹太教曾经视较短的《耶利米书》为权威性的版本(只要较长的修订版本是在手边)。故此，这部现存的《耶利米书》(即我们的英语译本所根据的)应该继续被视为正典。[85]

124 然而，在其他情况下，死海古卷所提供的异文——有时是全新的，有时是与"七十士译本"吻合的——可能比马索拉经文更反映出原稿的面貌。"新国际译本"(NIV)和"新修订标准译本"(NRSV)等英文译本偶尔在脚注的参考中包括了在死海古卷中找到的读文。或许最著名的例子是 4QSam[编按：死海古卷第四洞穴发现的《撒母耳记》]在《撒母耳记上》11 章开端有一段经文，似乎是原本的内容，但后来意外地被删去了。[86]因此，NRSV 加上了它，翻译成：

> Now Nahash, king of the Ammonites, had been grievously oppressing the Gadites and the Reubenites. He would gouge out the right eye of each of them and would not grant Israel a deliverer. No one was left of the Israelites across the Jordan whose right eye Nahash, king of the Ammonites, had not gouged out. But there were seven thousand men who had escaped from the Ammonites and had entered Jabesh-gilead.

> [亚扪人的王拿辖欺压迦得人和流便人。他剜出他们各人的右眼，牢牢控制着以色列。以色列人在约旦那边的，没有不被亚扪王拿辖剜出右眼。

可是，还有七千人逃离亚扪人，进入基列雅比。]

上述改动再次提醒我们，我们对圣经原文的知识并不是百分之百可靠的，而且新的发现可以带来更多的修正。不过，强调我们有能力重构比任何古代世界文献更优胜的原稿，也是同样重要的。[87]

另一类由经文批判学引起的释经问题，源自新约引用旧约的经节是根据"七十士译本"的，即使希腊文译文的意思跟传统的旧约希伯来文抄本有出入。若要对这些差异做出评估，肯定更加困难。正如我们曾经提过的，传统的希伯来圣经版本不会早过公元 800—900 年间。现存"七十士译本"的抄本则至少再早 500 年。故此，当"七十士译本"翻译希伯来文原稿时，可能是准确的，只是后来的希伯来抄本出现了错误。在死海古卷中找到的部分旧约书卷，甚至是远至公元前 200 年，它们暗示有时(虽然不是经常)情况的确是这样。例如，《希伯来书》1:6 所引用的《申命记》32:43 是一个较长的版本，就只见于"七十士译本"和死海古卷。[88]

亚兰文的"塔尔根"(Targums)是一个译笔自由、偶然加上批注的译本，它偶尔也有助于说明新约对旧约的翻译。例如，《以弗所书》4:8 末句的"[他]将各样的恩赐赏给人"("he gave gifts to his people"[NRSV])，保罗在此所引用的《诗篇》68:18，在希伯来圣经是"受了[人的]供献"("receiving gifts from people"[NRSV])，解经家常常为此感到困惑。不过，至少有一部早期的"塔尔根"记载了跟保罗这句话意思相同的亚兰文语句，因此保罗有可能是根据一个类似的传统。犹太人和基督徒经常认为，神接受供献，为的是把那些礼物用来祝福他的子民。不论保罗的理由是否相同，"塔尔根"至少显示，保罗的释经是建基于犹太人可以接受的解读上，而不是胡乱地任意篡改《诗篇》。[89]

125

由于"七十士译本"是公元 1 世纪散居在以色列之外地区的犹太读者最熟悉的圣经，在某些情况中，即使它跟希伯来圣经不同，只要重点没有被扭曲，新约就有可能引用它。故此，雅各在《使徒行传》15:17 引用了"七十士译本"的《阿摩司书》9:11—12，希腊文的意思是"叫余剩的人，就是凡称为我名下的外邦人，都寻求主"，与希伯来文的"使以色列人得以东所余剩的和所有称为我名下的国"十分不同。然而，雅各的论点在这两个版本中都可以得到支持——当神复兴以色列时，外邦人要成为他的新选民的一分子，与犹太人成为一群。[90]当然，并不是所有

新约对“七十士译本”的引用都可以这样解释。(更多的讨论,参见本书有关新约如何应用旧约的部分,见第六章。)

从经文批判学中学到的最重要的一项释经原则,也许就是我们不可以把神学或伦理的原则,单单建立在难以确定其原来文本的经文上。当某段经文出现严重的歧异时,明智的圣经读者在解释和应用上,就要总是不论根据哪个经文版本,都能做出答辩。故此,释经者对于圣经教义或行事法则的归纳,也应该建立在有把握的经文文本上。

4.6.2 翻译的技巧

读者若要评价现代的圣经译本,另一个准则就是翻译的技巧。把不同的译本按照从极度直译到极度意译的程度做出排列,将会相当有用。[91]无论是什么作品,若要由一种语言翻成另一种语言,因为语言的结构和词汇差异甚大,总不可能完全按字面直译。把西班牙文的“una piñata pequena rompí yo”逐字翻译成英文,就会变成“a piñata small broke I”(“一个 piñata 细小打破我”),但正确的英文措辞应该是“I broke a small piñata”(“我打破了一个小 piñata”)。另外,piñata 是西班牙文(现在许多讲英语的人都明白它的意思),并没有一个与它意思完全相等的英文字词或中文字词。因此,我们只能用一句不短的词组来表达它的意思:英文是“a large, colorful papier-mâché animal stuffed with candy and hung from the ceiling for people to bat at in a game”,中文的说法是“巨型而色彩斑斓的纸制兽型玩偶,里面塞满糖果,自天花板垂下,供人在游戏中敲打”。[编按:piñata 一般是陶质或纸质的彩罐,墨西哥人过节时将糖果、玩具等装于其中并吊起,让小孩蒙着眼睛用棒击破而得其中物品。]同样地,就算是 KJV 这样常被视为最直译 126 的圣经译本,有时候也要采用意译的方法。例如,《彼得前书》1:18 的希腊词 *patroparadotou*(“祖宗的传统”)就要翻成“received by tradition from your fathers”(“你们祖宗所传流的”)。最直译的“译本”是逐字对照圣经(interlinear Bibles),但是只读这些译本,根本无法明白经文的意思,正如上述的西班牙文例子。事实上,它们不是译本,而是将圣经字词逐字译码成另一种语言而已。

不过,某些译本即使尽量紧贴希伯来文及希腊文的文法和句法,它的译文仍然能够让读者明白。我们称这些为**形式对等**(formally equivalent)的译本。“新美国标准译本”(NASB)是一个最好的例子。另一些译本致力于以意思译意思

(thought-for-thought)，而不是以字词翻字词（word-for-word)，则可以称作**动态对等**(dynamically equivalent)或**功能对等**(functionally equivalent)的译本。它们所力求的是译文能对现代读者产生效果，正如原文对其读者的效果一样。这些译本不会刻意将一个希腊文或希伯来文字词，固定翻译成某个字词。动态对等或功能对等的译本往往把被动式句子写成主动式句子，使译文有更佳的语文风格。例如，“哀恸的人有福了！因为他们必得安慰。”(太 5:4)它在“现代中文译本”就变成：“为罪恶悲伤的人多么有福啊；上帝要安慰他们！”借着现代相等或非成语式的语言，往往能把圣经中的成语和修辞表达得清晰明了(例如《罗马书》16:4 的“放下自己的颈项”[“laying down one's neck”，参见 KJV]，可译成“将自己的颈项置之度外”[“和合本”]，甚至是“冒生命的危险”[“现代中文译本”])。

意译(Paraphrases)更进一步，加上原文完全没有的解释字词或词组，而且不一定要保留经文的感觉，然而，也因此增加了经文的新鲜感和感染力。例如，毕德生(Eugene Peterson)在《信息》(*The Message*)中，把《哥林多前书》13:4—7 翻译成：

> Love never gives up. Love cares more for others than for self. Love doesn't want what it doesn't have. Love doesn't strut, doesn't have a swelled head, doesn't force itself on others, isn't always “me first,” doesn't fly off the handle, doesn't keep score of the sins of others, doesn't revel when others grovel, takes pleasure in the flowering of truth, puts up with anything, trusts God always, always looks for the best, never looks back, but keeps going to the end.
>
> [爱是永不放弃的。爱是关怀别人过于自己。爱是不会期望没有的东西。爱是不会趾高气扬，不会冲昏头脑，不会强迫别人，不会总是“我先”，不会不受控制，不会记住别人的过错，不会当别人卑躬屈膝时就陶醉，爱只喜爱真理的彰显，容忍任何事情，常常信靠神，总是寻找最好的，永不回顾，持定直至终局。]

把这个译本跟较直译的译本比较一下。许多时候，读者越致力于形式上的

对应，经文的意思就越难明白。另一方面，意译本是最易阅读的，却也最易陷入偏离经文原意的极大危机中。因此，许多译经者相信，最理想的做法是在保存原文形式和保存意思之间取得平衡。[92]

127

4.6.3 英文圣经的主要译本[93]

自从1611年英文圣经的“英王钦定版”(KJV)面世以后，它就一直占有主导地位。在威克里夫(John Wycliffe)、科弗代尔(Miles Coverdale)和丁道尔(William Tyndale)等前人的努力在教会权威下触礁之后，KJV成为第一本“钦定”(authorized)的译本，也是形式对等译本的杰出作品，把圣经翻译成17世纪英国的通用语言。由英王詹姆斯六世(James Ⅵ)钦命的一批学者，绕过主宰基督教近千年的拉丁文“武加大译本”(Vulgate)，把以往某些英文译本与当时可以找到的最优秀的希伯来文及希腊文抄本作比较，然后产生这部难得的不朽圣经译本。[94]然而，在过去四百年间，英语的变化极大，加上发现许多新的圣经抄本，比1611年所能找到的年代更久远，就令KJV在今天的价值远逊于昔。当然，KJV也经常做出修订；今天流通的版本，已经没有一个跟初版时完全一样了。20世纪最著名的一个KJV版本，就是《司可福研经版圣经》(*Scofield Reference Bible*)，它在经文旁边附加很多批注，指出隐晦的英文在哪里被更新了。“新英王钦定版”(New King James Version，简称NJKV)的改写就更彻底了。

可是，KJV的这些版本和译本所根据的，都是同一个经文基础。少数经文批判学者仍然拥护所谓“主流经文”(Majority Text，这类经文的新约部分约有八成是跟KJV大致相符)。他们辩称，若主流经文不是最早的经文形式(text-form)，就不可能在那么多抄本中流传。[95]然而，这些抄本大部分是来自“拜占庭”经文类型(“Byzantine” family，这类经文的抄本是有相近的读文与地理来源，暗示它们都是源自一部或少量经文原型)，和罗马衰亡之后的君士坦丁堡世俗权力有密切关系。因此，它们的新约抄本自然流传得最广泛，而且保存良好。不过，最古老的抄本(大多数是在1611年后才发现的)没有一份是来自这个传统的。此外，自从KJV的时代以来，我们对圣经作者原本写了什么知识的了解，较前已经大有进步。例如，我们真的应该庆幸，马可没有写下KJV的《马可福音》16:18(参见上文)，然而那些只看KJV的读者，对此就一无所知了。至于NKJV的读者，他们倘若阅读脚注，便会知道抄本之间的分歧，只是他们自然认为KJV所选

用的就是较好的读文。故此，当有别的选择时，我们就不能赞同继续广泛运用这些译本了。[96]

128

1885年英国的“修订译本”(Revised Version，简称RV)和1901年的“美国标准译本”(American Standard Version，简称ASV)是首先根据新近发现的新旧约抄本来修订KJV的译本。可是，大多数重要的抄本(包括死海古卷)都是在这些译本修订完毕之后才发现的。1952年完成的“修订标准译本”(Revised Standard Version，简称RSV)是第一部真正的现代译本，它仍然是直译(或形式对等)的成分居多，却采用了最新的学术成果。可惜的是，这部译本偶然有一些具争议性的翻译，令它在某些保守派圈子中备受批评。最典型的例子是《以赛亚书》7:14的译文，它没有译成“virgin”(童女)，而是译作“young woman”(年轻女子)。另外，有人批评RSV，原因是它有点随意地揣测修改那些似乎混乱的旧约经文(在没有实质异文的支持下，建议更改希伯来圣经的子音字母，例如上文提及《诗篇》2:12的例子)。[97]不过，当RSV面世时，它远较其他任何流通的英文译本更流畅和准确。它在1971年作了更新，到了1990年，“新修订标准译本”(New Revised Standard Version，简称NRSV)面世。其中一个重要的改变，就是当所指的对象同时包括男女时，采用中性的用语(inclusive language)，而不用阳性名词或代名词。另外一部中性用语的经课集(lectionary，礼仪教会每周阅读经文的文卷，按日程编排主日阅读的经文)也出版了，该版本采纳NRSV以中性用语来称三一神——这样惹来了更多争议。

自从RSV问世以后，不少英美读者开始感到需要有更浅白的圣经译本，好让全然不懂圣经的普罗大众也能阅读。于是，由个人翻译(并不是由较多人的委员会共同努力的成果)的意译本便陆续出现。菲利普斯(J. B. Phillips)于1958年在英国出版了他的新约译本。美国的泰勒(Ken Taylor)则于1962年出版他的《当代书信》(*Living Letters*)，最后于1971年完成了《当代圣经意译本》(*Living Bible Paraphrased*，简称LBP)。菲利普斯和泰勒经常面对严苛的批评，指责他们处理经文时有欠严谨。在LBP中，《诗篇》119:105(直译是“你是我脚前的灯”)不理古今错置，将它译成：“Your words are a flashlight to light the path ahead of me”(“你的话是一支手电筒，照亮我的前路”)。《使徒行传》4:36的“约瑟……名巴拿巴(意即劝慰之子)”用俚语译成“Joseph ... nicknamed ‘Barny the Preacher’”(“约瑟……昵称‘传道者小巴哥’”)！至于菲利普斯对《使徒行传》8:20(一般译

作"你的银子和你一同灭亡吧")的译文,实在叫很多人吃惊:"To hell with you and your money!"("你和你的钱一同去见鬼吧!")尽管他在脚注作了中肯的评论,指出这是对希腊文原意相当合理和直译的表达。然而,在20世纪90年代,LBP的出版者召集了一大群学者,修订泰勒的译本,翻成一部合理的、功能对等的译本。这部《新当代圣经》(*New Living Translation*,简称NLT)最先于1996年面世。[98]另一方面,毕德生(Eugene Peterson)的《信息》(*The Message*,2002年完成)是一部比LBP更自由的意译本,然而有一群学者认为它在神学上十分准确,而且也由于相当活泼的用语,因而十分畅销。批评者往往忽略,这些译本原本不是为了取代传统译本而作的;相反地,它们是旨在使圣经生动活泼,吸引那些从来不读圣经的人去阅读。就这一方面来说,它们是十分成功的。"详述式圣经"(Amplified Bible)更有特色,往往为某些用词在经文的右方插注了数个同义词。不幸的是,读经者若不知情就会以为这些字词是同等合理的翻译,或以为原文的意思同时等于在插注出现的所有意思!当然,两者都不是事实。

129

致力于动态对等的译本是在形式对等和意译之间寻找中间路线,最著名的是"现代英文译本"(Today's English Version,简称TEV)的新约(1966年),十年后扩充成为《佳音圣经》(*Good News Bible*,简称GNB),联合圣经公会同时也出版了大量英语以外的新译本。英国的《新英文圣经》(*New English Bible*,简称NEB;新约于1961年,旧约于1970年出版)介乎动态对等与意译之间,但往往采纳了独特的经文批判方式。NEB经过改良、修订和加入一些中性用词之后,最终于1990年出版了《修订英文圣经》(*Revised English Bible*,简称REB)。美国圣经协会最近也出版了一本新的译本,称为"当代英文译本"(Contemporary English Version,简称CEV;1995年完成)。一本在成人中流行的儿童圣经,已经修订和"升级"为适合更多读者使用的"新世纪译本"(New Century Version,简称NCV)。它也是采用中性的人称,以及运用动态对等的翻译原则,而且它的英语在所有新译本中是最浅显者。

许多福音派人士并不满意KJV和ASV第一次修订的某些特色,他们不是质疑其中的自由派偏见,就是发现了过分自由的意译,不过他们都同意,绝对有更新译文的必要。于是,福音派学者出版了两部译本,一部是由美国学者所译,另一部是国际学者的成果。前者是修订ASV,称为《新美国标准圣经》(*New American Standard Bible*,简称NASB),于1971年完成;后者则是1978年完成

的“新国际译本”(New International Version,简称 NIV)。NASB 是相当直译的,有时甚至到了不顾生硬的地步。NIV 的翻译方法介乎形式对等与动态对等之间,大概可能在福音派圈子中被长久而广泛地使用,就像是 RSV 和 NRSV 在普世派教会圈子(ecumenical circles)中的位置一样。[99] 有一本称为“新国际读者译本”(New International Readers' Version,简称 NIRV)尤其适合儿童或略识文字的成年人,证明甚受欢迎。可惜,现今尚未有结合福音派和普世派最优秀的学者而完成的译本面世,也没有这方面的计划(就我所知)。由于所有译本都是反映某时期某特定的神学成见,故此,基督徒在短期内也不大可能承认一部继承 KJV 的“权威”(authorized)译本。

今天,圣经翻译在福音派圈子中最受争议的问题,是涉及对人称的中性用语。只要翻译是较为倾向普世派或意译,就没有多少福音派人士会注目。然而,在 1996 年,伦敦的 Hodder and Stoughton 出版社发行了“新国际译本”的中性用语版本(NIV Inclusive Language Edition,简称 NIVI),译本一贯采用“brothers and sisters”代替“brothers”、“person”代替“man”,甚至所讨论的用语在原文中是通称(generic)时,也以“they”或“you”代替“he”。由于某些非常保守的美国福音派人士的强烈抗议,导致一部非常类似的美国版本的计划暂停出版。[100] 不过,NIV 的“圣经翻译委员会”(Committee on Bible Translation,简称 CBT)继续工作,在 2002 年发行了“现代新国际译本”(Today's NIV,简称 TNIV),附上类似的修订。不幸地,“现代新国际译本”所受的批评大多是基于对语言学的误解,尤其是对“圣经翻译委员会”的翻译哲学[101],并且似乎把美国福音派极化成两大阵营,其实两者在论点或方法取向上,并非誓不两立。那些反对者也翻译了他们自己较为形式对等和中性用语的译本,最著名的是“英文标准译本”(English Standard Version, 2001 年)。美南浸信会有一个称为“霍尔曼基督徒标准圣经”(Holman Christian Standard Bible,新约,2000 年)的独特项目,在平衡形式与功能对等上较像 NIV,却用了比 NIVI 或 TNIV 更中性的用语。[102]

130

4.6.4 中文圣经的主要译本[103]

新教中文圣经翻译的历史,始自 19 世纪初叶。然而,正如中国教会的历史可以追溯至唐代的景教和元代的天主教,同样地,唐元两代显然也有过圣经的翻译。不过,现存最早的圣经翻译文献,只余下明末清初天主教来华传教士的成

果，其中四川的巴黎外方传教会传教士白日升（Jean Basset，1662—1707）在18世纪初翻译的部分新约译稿，以及北京的法国耶稣会士贺清泰（Louis De Poirot，1735—1814）在18世纪末翻译的《古新圣经》，是现知最早较完整的中文圣经译本。此外，俄罗斯正教会在19世纪中叶也出版了部分中文新约译本。

中文圣经的大规模翻译事业，是由19世纪初来华的新教传教士开始的。1810年，英国浸礼宗的马殊曼（Joshua Marshman，1768—1837）在印度塞兰坡出版的《马太福音》和《马可福音》，以及伦敦传道会的马礼逊（Robert Morrison，1782—1834）在中国广州出版的《使徒行传》，分别于同年成为新教最早的中文圣经译本。这两位宣教和译经先驱各自在1822年和1823年出版全本中文圣经，为以后的中文圣经翻译事业揭开了序幕。

综观19世纪的中文圣经译本，可以分为两大类别。第一类是供全国或数省通行的译本，在文体上可以分为文言文（称为"文理"）、浅近的文言文（称为"浅文理"）和白话文（即"官话"或后来的"国语"）。另一类是中国各省地域性的方言译本，特别是东南沿海地区的土话。若以流通情况考虑，19世纪中叶完成的文言"委办本"（Delegates' Version）显然是这个时期较重要的译本，至于19世纪70年代的"北京官话译本"则是华北地区流传最广泛的官话译本。

1890年在上海召开的传教士会议决定，联合各宗派机构共同翻译和出版一部联合译本，通称"和合本"（Union Version）计划。这项计划原拟分别出版文言文（文理）、浅文言（浅文理）和官话（国语）等三个版本，整项翻译工作最终历时约30年才全部完成，涉及来自不同国籍与宗派的西方译经者约30人（中国助手人数不详），最后成就了新教译经历史的高峰。然而，由于20世纪初的中国语文经历了重大变化，浅白的文体逐渐取代文言文成为主要的书写语言，故此1919年出版的"官话（国语）和合译本"成为原来计划的版本中最受中国教会和信徒欢迎的译本。虽然此后仍有其他中文译本出版，然而至今仍未有比"和合本"流通更广的译本出现。

"和合本"出版之后，经过了数次轻微的修订，其中较重要的是联合圣经公会于1988年出版的"新标点和合本"。"新标点和合本"是温和的修订，内文没有做出重大改动，主要是以一般现代通用的标点符号代替和合本所用的标点方法、统一新旧约的用词、使用更适合的人名和地名等。

"和合本"出版之前，不论是文言、浅文言或方言的译本，主要都是由西方传

教士负责主持译经工作，中国学者大多仅是提供语文润饰的意见。在“和合本”出版之后，中国圣经学者对中文译本的参与越见积极。初期的中文译本大多是个别学者的译作，只有一两册经卷的出版，其中较早期的是王宣忱（即王元德）于1933年出版的新约译本，以后陆续再有个别的译经成果。20世纪下半叶进行了几个重要的联合译经计划，不过在20世纪70年代之后，再没有独立的学者自行翻译的译本。

第一部全由中国学者翻译的完整中文圣经译本是吕振中的译本，整项工作始自20世纪40年代，最后于1970年完成全本圣经出版。吕振中译本的新约是根据聂斯黎（Eberhard Nestle）所编的《第十七版希腊文圣经》，旧约根据《马索拉经文》、《撒玛利亚人经文》等古卷以及“亚兰文意译本”、“拉丁文通俗译本”、“七十士译本”等译本，译文结构大致与原文相似。

1970年吕振中译本完成之后，三项中文圣经翻译成果相继出现。首先是联合圣经公会以英文“现代英文译本”（Today's English Version）作为翻译蓝本，经过仔细与原文校对，用现代普遍流行的文体，尽可能减少音译词语，以“意义相符，效果相等”的原则，翻译而成“现代中文译本”。大约同时，以英文《当代圣经》为蓝本翻译成的《当代圣经》中文版也完成出版。《当代圣经》以浅白易明的文字，适合作为传福音及栽培初信者的工具。至于由美国乐可门基金会（Lockman Foundation）资助的“圣经新译本”，新约于1976年，旧约于1992年分别完成，也是近年较重要的译本。

上述都是新教教会的译经工作。至于中国天主教会方面，20世纪60年代由意大利籍法兰西斯会士雷永明（Gabriel M. Allegra）翻译出版的《思高圣经》，成为天主教会第一次出版的全本中文圣经。此外，1999年香港天主教会出版的《牧灵圣经》，则是根据法国籍的于贺（Bernard Hurault）神父编写的西班牙语版翻译成书，译文平易，附上灵修注释。

中文圣经的翻译与修订，近期一直在进行中，期望在21世纪有更多协助读者深入理解圣经的译本出现。

4.6.5 如何选择译本

哪一个译本最合用？基本的答案是取决于你读经的目的或场合。若是为了字义研究或勾画经文大纲，你就需要一部大致能够反映圣经语言的真实结构，而

且是尽量用同一字词翻出钥字的译本，那么选择英文的 NASB，或在某些例外的情况下选 ESV 或 NRSV，中文可选择“吕振中译本”。上述三部英文译本的选择，取决于你对中性用语问题的观点。假如你在找一本用语浅白生动，可以为年轻人或初信者带来新思维和洞见的准确译本，那就考虑 NLT 或 NCV，中文可选择《当代圣经》。《信息》的译文纯粹是意译，而且极富创意。若要在直译和可读性之间取得最佳的平衡，中文译本可考虑参阅《现代中文译本》和《圣经新译本》，英文译本宜参考 NIV 或 TNIV(或 NIVI)，特别是后者，每当遇到“brother”、“men”和“he”一类字词时，可避免误导不习惯以中性用语思考的现代读者。不过除了131 这一点之外，中性用语的译本让所有读者见到许多经文的内在意图，否则极易受到忽略，而且可以协助不懂圣经原文的读者知道如何分辨“men”的性别用法和阳性用法。至于要用具有戏剧化和诗意的古典语文阅读圣经，英文的 KJV 和中文的“和合本”自然是最佳的选择了！

最重要的是，每当你严肃地集中研读一段经文，尤其是为要教导别人，或为要处理一些争议性的释经或神学课题时，就应该参考多个译本。若是为背诵之用，就应该选择一个你喜爱的译本，专一地使用它。不过，若你是为了正确地解经，却又不懂圣经原文，就必须比较不同译本，使自己不会错过任何可能的重要译法。事实上，比较译本可能是发现哪处经文有重要差异，或在希伯来文与希腊文原文中出现的含糊用词的最好方法。有些把四个译本并排印刷的版本，在这方面特别有帮助。[104] 此外，不少计算机程序也容许快速地比较标准经文与译本。[105]

注　释

1. 研究基督教圣经形成过程有三本重要作品，对古代有关正典性所持准则的合法性提出挑战：H. von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible* (Philadelphia: Fortress, 1972)(温和的挑战)；H. Y. Gamble, *The New Testament Canon: Its Making and Meaning* (Philadelphia: Fortress, 1985)(中度的挑战)；L. M. McDonald, *The Formation of the Christian Biblical Canon*, 2d ed. (Peabody: Hendrickson, 1995)(强烈的挑战)。芬克(R. W. Funk, *Honest to Jesus: Jesus for a New Millennium* [San Francisco:

HarperSanFrancisco, 1996], 99—120)是耶稣研讨会(Jesus Seminar)的创办人,他直截了当地呼吁重新斟酌圣经正典,意图改动某些内容。当然,像摩门教一类的教派则在他们的圣经正典中加入了完全不同的书卷内容。

2. 关于罗马天主教和东正教不同教派的旧约正典完整书目,参阅 H. P. Ruger,"The Extent of the Old Testament Canon", *BT* 40(1989):301—308。中文资料可参阅卢龙光等编:《基督教圣经与神学词典》(香港:汉语圣经协会,2003 年),571—574 页。
3. 标准的次经版本见 *The New Oxford Annotated NRSV Bible with the Apocrypha*, ed. M. D. Coogan, et al., 3d ed. (New York: Oxford University Press, 2001)。近期有两部关于这些书卷的出色导论和综览:D. J. Harrington, *Invitation to the Apocrypha* (Grand Rapids and Cambridge: Eerdmans, 1999); D. A. de Silva, *Introducing the Apocrypha* (Grand Rapids: Baker, 2002)。另一套重要的释经丛书 The Anchor Bible(Garden City: Doubleday),相当独特地把次经与新旧约一同并列成书出版。
4. 说明传统新教所维护论点最完整的是 R. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985),本段内容主要参考该书。
5. A. C. Sundberg, *The Old Testament of the Early Church* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964).
6. W. S. LaSor, D. A. Hubbard, F. W. Bush, *Old Testament Survey* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 21. 奇怪的是,这本书较新的 1996 年版修订了讨论正典的段落,删去了这句话。
7. McDonald, *Canon*, 45, 259—267(书中所列也包括可能引自伪经[pseudepigrapha]的典故——伪经是其他从未被视为正典的两约之间犹太文献)。对于可能的典故,一份较为温和并具说服力的列表,以及相关的讨论,参阅 B. M. Metzger, *An Introduction to the Apocrypha* (New York: Oxford, 1957), 158—170。
8. 关于对最早期教父认为次经是正典的看法的回应,参阅 Beckwith, *Canon*, 386—395。
9. 一个例外是福音派的 J. L. Walls, "Purgatory for Everyone," *First Things* 122 (April 2002):26—30,文中从神学的角度提出理由支持炼狱的可能性。另参阅同一作者的 *Heaven: The Logic of Eternal Joy* (Oxford: Oxford University Press, 2002)。
10. 参阅 Metzger, ed., *Apocrypha* 一书,尤其是次经书卷的导论和注解,以及上文引用的经文。这一版本(也是唯一的)同时被天主教和新教所接纳。
11. 例如,参阅 L. M. McDonald & J. A. Sanders, eds., *The Canon Debate* (Peabody: Hendrickson, 2002) 论旧约正典部分的大多数作者。
12. Sundberg, *Old Testament*, 107—169.
13. 特别参阅 E. E. Ellis, *The Old Testament in Early Christianity: Canon and Interpretation in the Light of Modern Research* (Tübingen: Mohr, 1991; Grand Rapids: Baker, 1992)。
14. 例如,对比福音派作品的 R. B. Dillard & T. Longman, Ⅲ, *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1994) 和自由派标准作品的 J. A. Soggin, *Introduction to the Old Testament*, 3d ed. (Louisville: Westminster John Knox, 1989)。
15. 对于近期建议的最完整综览,参阅 S. B. Chapman, *The Law and the Prophets: A Study in Old Testament Canon Formation* (Tübingen: Mohr, 2000)。作者也认为,早在公元前 6 世纪中叶,已经开始出现以律法书和先知书为中心的正典圣经。
16. 最近期的著作参阅 A. C. Sundberg, Jr., "The Septuagint: The Bible of Hellenistic

Judaism," in *Canon Debate*, 68—90。

17. 特别参阅 J. P. Lewis, "Jamnia After Forty Years," *HUCA* 70—71 (1999—2000): 233—259。
18. 李曼(S. Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence* [Hamden, CT: Archon, 1976], 51—124)列出了所有拉比文献。贝克威斯(Beckwith, *Canon*, 16—104)探讨了证据的性质及来源。
19. 特别参阅 F. E. Greenspahn, "Why Prophecy Ceased," *JBL* 108(1989):37—49。
20. 特别参阅 B. D. Sommer, "Did Prophecy Cease? Evaluating a Reevaluation," *JBL* 115 (1996):31—47。
21. Leiman, *Canonization*, 29; Beckwith, *Canon*, 152. 登普斯特(S. Dempster, "'An Extraordinary Fact': Torah and Temple and the Contours of the Hebrew Canon," *TynB* 48 [1997]:23—56, 191—218)指出一些现象,尤其是在希伯来正典三部分各自的头尾,暗示在圣经本身的时代终结之际,就有意识地分开不同层次,按照主题编辑成一部最后、正典形式的希伯来圣经。即使承认《但以理书》是较迟才成书的,这仍然让我们把时间定位于不晚过公元前 2 世纪中叶。米勒(J. W. Miller)诉诸《马加比二书》同一段经文,加上《传道经》44 至 49 章的内容,他提议旧约正典三部分的存在,是始于以斯拉和尼希米的时期(*The Origins of the Bible* [New York: Paulist, 1994]),即使较多是推测,不过依然有吸引力。
22. Beckwith, *Canon*, 283—291, 318—323.
23. D. Kraemer, "The Formation of Rabbinic Canon: Authority and Boundaries," *JBL* 110 (1991):613—630. 克雷玛(D. Kraemer)的解释也意味着,我们不必采纳李曼(S. Z. Leiman)那相当人工化和混乱的区分,在拉比对次经和后期犹太作品的讨论中,判别默示及非默示的正典作品。同样有趣的是,拉比经常用"玷污人手"一语,来描述圣经对触摸过它的人的影响(因为与圣物接触会引致污秽)。
24. 详参阅 F. F. Bruce, *The Canon of Scripture*(Leicester and Downers Grove: InterVarsity, 1988), 29。
25. 犹太人把历史书包括在"先知书"的系列中,原因是他们从较广义的角度看待先知,视其为道德律法的认可教师。特别参阅 J. Barton, *Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israel After the Exile*(Oxford: Oxford University Press, 1986)。关于十二小先知书编排次序的一个可能解释,参阅 P. R. House, *The Unity of the Twelve*(Sheffield: Almond, 1990), 63—109。豪斯(P. R. House)发现有一个进程,由《何西阿书》至《弥迦书》以盟约和宇宙罪恶为主题,发展到《那鸿书》至《西番雅书》以盟约和宇宙审判为主题,而以《哈该书》至《玛拉基书》以复兴的盼望为高潮。
26. 最佳的综览参阅 Bruce, *Canon*; D. G. Dunbar, "The Biblical Canon," in *Hermeneutics, Authority, and Canon*, ed. D. A. Carson & J. D. Woodbridge(Grand Rapids: Zondervan, 1986), 315—342 和 B. M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*(Oxford: Clarendon, 1987)。
27. 旧约的写作先知往往被称为独立于律法书之外,但也有例外参阅 Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments* (Minneapolis: Fortress, 1992), 174—175。
28. 某些人可能辩称,《提摩太前书》5:18 中的"经"(Scripture)只是用来指《申命记》25:4 的引

文，不过这不是经节的自然阅读方式。马歇尔（I. H. Marshall, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, with P. H. Towner [Edinburgh: T&T Clark, 1999], 615）评论说："对作者来说，第二段引文拥有与旧约同等的权威。"

29. 关于教牧书信，特别参阅 L. T. Johnson, *Letters to Paul's Delegates*（Valley Forge: Trinity Press International, 1996），扩充成同一作者的 *The First and Second Letters to Timothy*, AB(New York and London: Doubleday, 2001)。至于《彼得后书》，参阅 D. Guthrie, *New Testament Introduction*, 3d ed.（Leicester and Downers Grove: InterVarsity, 1990），811—842；参阅 J. D. Charles, *Virtue amidst Vice: The Catalog of Virtues in 2 Peter* 1(Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997)，11—37。
30. 最佳的导论和翻译是 J. B. Lightfoot & J. R. Harmer, rev. & ed. M. W. Holmes, *The Apostolic Fathers*（Grand Rapids: Baker, 1989）。
31. 例如：罗马的克莱门（Clement of Rome）致哥林多的书信；伊格纳修致以弗所、马内夏（Magnesia）、他拉勒（Tralles）、罗马、非拉铁非、士每拿，以及写给波利卡普（Polycarp）的书信；波利卡普致腓立比人的书信；一封由不知名作者致丢格那妥（Diognetus）的书信；和一封托巴拿巴之名写给一般信徒的不知名作者的书信。
32. 最后几句说话的证据，散见于注 26 所引的每一作品中。特别参阅 Dunbar, "Canon," 323—328。较为大体的讨论参阅 Metzger, *Canon*, 39—73。
33. 保守派经常夸大从使徒教父而来的证据的重要性，自由派则对此过分贬抑。虽然下文所讨论的范围略嫌狭窄，论点却是难得的持平，参阅 D. A. Hagner, "The Sayings of Jesus in the Apostolic Fathers and Justin Martyr," in *Gospel Perspectives* V, ed. D. Wenham(Sheffield: JSOT, 1984)，233—268。
34. 参阅 Bruce, *Canon*, 134—144。
35. 标准的汇集和译本是 J. M. Robinson, ed., *The Nag Hammadi Library*, 3d ed.（Leiden: Brill, 1996）。
36. 关于它的内容和意义，参阅 Bruce, *Canon*, 158—169。这份残篇的日期被定为 4 世纪，辩护的理据见 G. M. Hahneman, *The Muratorian Fragment and The Development of the Canon*（Oxford: Clarendon, 1992）。不过，相关的反驳见 C. E. Hill, "The Debate over the Muratorian Fragment and the Development of the Canon," *WTJ* 57(1995):431—452。
37. 爱任纽没有提出过这类作品的明确书目，但从 Bruce, *Canon*, 170—177 所提到和讨论的多处引文，我们大概可以估计出来。
38. 德尔图良的观点也是由不同的资料凑合而成的，参阅 Bruce, *Canon*, 180—183。大约同时，亚历山大的克莱门可能开始以同一方式使用希腊文 *diatheke*。
39. 同时，优西比乌接纳《希伯来书》，但不接纳启示录。奥利金怀疑《希伯来书》是否是保罗的作品，却没有否定它是默示之作。
40. 这是 M. J. Sawyer, "Evangelicals and the Canon of the New Testament," *GTJ* 11(1991): 29—52 不满传统新教对正典的辩护的论点之一，以致他提倡要重新持定宗教改革者对圣灵见证的强调。不过，难以肯定他是否察觉，当这观点被当作基本（primary）条件时，讨论中会产生一些主观成分（远大于以下讨论的标准条件所做成的）。
41. 特别参阅 S. E. Robinson, *Are Mormons Christians?*（Salt Lake City: Bookcraft, 1991），45—56。

42. 特别参阅 R. W. Funk, R. W. Hoover & the Jesus Seminar, *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*(New York and Oxford: Macmillan, 1993);R. W. Funk & the Jesus Seminar, *The Acts of Jesus: The Search for the Authentic Deeds of Jesus*(San Francisco: HarperSanFrancisco, 1998)。克劳生(J. D. Crossan, The Historical Jesus [San Francisco: Harper & Row, 1991], 427—450)确定了下述各书的年期和确实性:多马、《伊吉顿福音》(*Egerton Gospel*)、《希伯来人福音》(*Gospel of Hebrews*)、《彼得福音》(*Gospel of Peter*)的资料来源,以及 Q 全都属于传统的第一层(公元 30—50 年),《马可福音》属于第二层(公元 60—80 年),而《马太福音》和《路加福音》就属于较后(公元 80—120 年)。
43. 特别参阅 C. Tuckett, *Nag Hammadi and the Gospel Tradition*(Edinburgh: T. & T. Clark, 1986);J. P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, 4 vols. (New York: Doubleday, 1991), 1:112—166。至于较专门的研究,参阅 C. L. Blomberg, "Tradition and Redaction in the Parables of the Gospel of Thomas," in *Gospel Perspectives V*, 177—205。关于较近期的最新情况,参阅J. H. Charlesworth & C. A. Evans, "Jesus in the Agrapha and Apocryphal Gospels," in *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, ed. B. Chilton & C. A. Evans(Leiden: Brill, 1994), 479—533。
44. 正如旧约一样,新约书卷的早期分类方式有不同的次序,然而我们已知的福音书、保罗书信和普通书信往往是分别归类的,尽管每一部分有不同变化。有趣的是,《使徒行传》起初经常放在普通书信的开首。关于基本的列表,参阅 Metzger, *Canon*, 295—300。
45. 也有人认为《马太福音》是最先写成的,不过这方面的讨论已超出我们的范围。读者可参考本书末有关新约导论的书目,以及有关符类福音的标准注释书。
46. 参阅 M. Hengel, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ*(London: SCM; Harrisburg: Trinity Press International, 2000), 38—47。
47. Metzger, *Canon*, 297.
48. 最后这一点一直引人怀疑,但仍然是一个可能的建议,参阅 W. R. Farmer in *The Formation of the New Testament Canon*, with D. M. Farkasfalvy(New York: Paulist, 1983), 79—81。
49. 最近许多研究已经恢复雅各在历史上一度拥有的显著地位。这些研究不少已收录在 H. Shanks & B. Witherington, Ⅲ, *The Brother of Jesus*(San Francisco: HarperSanFrancisco, 2003), 89—223。
50. 特别参阅 R. W. Wall, *Revelation*(Peabody: Hendrickson, 1991), 25—32,书中采取明确的正典批判进路(canon-critical approach)(参阅下文)。
51. 特别参阅 R. L. Harris, *Inspiration and Canonicity of the Bible*, 2d ed. (Grand Rapids: Zondervan, 1965)。
52. 特别参阅 M. G. Kline, *The Structure of Biblical Authority*(Grand Rapids: Eerdmans, 1972)。
53. Bruce, *Canon*, 268.
54. 在教会历史最早的几个世纪里,有人提出作者是保罗、巴拿巴、路加或罗马的克莱门;在宗教改革时期,路德提议是阿波罗;19 世纪的哈纳克(A. Harnack)认为作者是百基拉和亚居拉。现代学者还加上了其他几个人的可能性。
55. 特别参阅 Guthrie, *Introduction*; D. A. Carson, D. J. Moo & L. Morris, *An Introduction to*

the New Testament(Grand Rapids: Zondervan, 1992) 两者有关之处。今天某些人可能认为,其他正典的准则已经足够,当代教会不必像古代教会般过分取决于作者的问题。

56. 差不多所有非福音派的新约神学都肯定存在矛盾分歧的假设。近期的著作特别参阅 U. Schnelle, *The History and Theology of the New Testament Writings* (Minneapolis: Fortress, 1998) 和 G. Strecker, *Theology of the New Testament* (Berlin: de Gruyter; Louisville: Westminster John Knox, 2000)。
57. 这方面辩护的详细论证,参阅 D. Guthrie, *New Testament Theology* (Downers Grove: InterVarsity, 1981) 和 G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, rev. & ed. D. A. Hagner(Grand Rapids: Eerdmans, 1993)。至于方法论的讨论,参阅 P. Balla, *Challenges to New Testament Theology*(Tübingen: Mohr, 1997)。
58. 特别参阅 Metzger, *Canon*, 271—275。
59. 特别参阅 B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress, 1979) 和 id., *The New Testament as Canon: An Introduction* (Philadelphia: Fortress, 1984)。
60. Childs, *New Testament*, 161—165.
61. 事实上,有论者指出,神直接介入人类事务的角色逐渐被淡化,乃是贯彻于《创世记》的叙述本身的一个特征。参阅 R. Cohn, "Narrative Structure and Canonical Perspective in Genesis," *JSOT* 25(1983):3—16。
62. 桑德斯(J. A. Sanders, *Canon and Community* [Philadelphia: Fortress, 1984], 50)提出了巴兰那会说话的驴子的幽默例子。自由派否定驴子可以说话,而保守派则加以维护,可是双方都没有涉及更重要的问题,那就是这段记载在民数记 22—24 章的经文中有何意义!
63. R. W. Wall, "The Acts of the Apostles in Canonical Context," *BTB* 18(1986):1—31.
64. 有关诸如此类出自诗篇的例子,参阅 G. H. Wilson, "The Qumran Psalms Manuscripts and the Consecutive Arrangement of Psalms in the Hebrew Psalter," *CBQ* 45(1983):377—388。
65. 最广泛地运用正典批判学形式的保守派作者是赛尔哈默(J. H. Sailhamer),尤其见于他的 *Introduction to Old Testament Theology: A Canonical Approach* (Grand Rapids: Zondervan, 1995)。另两位最多致力于这类正典批判学的福音派新约学者是沃尔(R. W. Wall)和勒米科(E. E. Lemcio),尤其见于他们的 *The New Testament as Canon: A Reader in Canonical Criticism*(Sheffield: JSOT, 1992)。
66. 请分别比较 J. Jeremias, *New Testament Theology*, vol. 1(London: SCM; NY: Scribner, 1971),尤其 3—37 页和 H. Bloom, *The Book of J* (New York: Grove Weidenfeld, 1990),尤其 3, 16, 316—322 页。前者是某些新约学者的共同取向,后者对旧约注释书而言则较为罕见。
67. 参阅 Wall & Lemcio, *The New Testament as Canon* 书中某几章,推测《使徒行传》放在福音书汇集与书信之间,或把保罗书信与其他书信分别汇集的解释意义。
68. Metzger, *Canon*, 282—284.
69. 若要从较哲学的角度评论正典批判学,特别参阅 P. R. Noble, *The Canonical Approach: A Critical Reconstruction of the Hermeneutics of Brevard S. Childs*(Leiden: Brill, 1995)。
70. 桑德斯有一篇论文长度对其方法的自传式反省,参阅 J. A. Sanders, "Scripture as Canon for Post-Modern Times," *BTB* 25(1995):56—63。更全面的探讨,特别参阅 id., *Canon and*

Community；和 id.，*From Sacred Story to Sacred Text*(Philadelphia：Fortress，1987)。

71. 不过，对于在许多地方的个别读文选取，仍然有许多存疑的空间，正如 R. R. Reeves，"What Do We Do Now? Approaching the Crossroads of New Testament Textual Criticism，" *PRS* 23(1996)：61—73 所强调的。有极少数的经文批判学者支持所谓"主流经文"(Majority Text)，它是"英王詹姆斯译本"(King James Version)圣经译者选取经文的主要根据，尽管在 1611 年以后的数世纪中，发现了大量更古老和更可靠的抄本。详参阅下文。
72. 有用的入门指南包括 P. K. McCarter，Jr.，*Textual Criticism：Recovering the Text of the Hebrew Bible* (Philadelphia：Fortress，1986)；E. R. Brotzman，*Old Testament Textual Criticism：A Practical Introduction* (Grand Rapids：Baker，1994)；J. H. Greenlee，*Introduction to New Testament Textual Criticism*，2d ed. (Peabody：Hendrickson，1995)；D. A. Black，*New Testament Textual Criticism：A Concise Guide* (Grand Rapids：Baker，1994) 和黄锡木：《新约经文批判学概论》(香港：建道神学院，1997)。较专门却全面的研究参阅 E. Tov，Textual Criticism of the Hebrew Bible，2d ed. (Assen：Royal Van Gorcum；Minneapolis：Fortress，2001) 和 K. Aland & B. Aland，*The Text of the New Testament*，2d ed. (Grand Rapids：Eerdmans；Leiden：Brill，1989)。
73. 这可见于最古老的新约文献中。在旧约经文方面，即使现存最古老的抄本有以不同的方式标示出字与字之间的分隔，却有迹象显示它们是在某时期抄写自没有字词间隔的文本。参阅 Tov，*Textual Criticism of the Hebrew Bible*，208—209。
74. 分章是由 13 世纪初的坎特伯雷大主教兰顿(Stephen Langton)开始的，分节则是由 16 世纪中叶的埃蒂安纳(Robert Estienne [Stephanus])引入的。
75. 大多数现代英文译本采纳前者，不过大部分经文批判学者却接受后者。然而，现今的"现代新国际译本"(TNIV)则与经文批判学达成共识。
76. 我们要记得，它们原本都是用大写字母书写的，字母之间没有分隔。它们的分别只在于有无第二个 -n。试比较 *EΓENHΘHMENHΠIOI*（我们存心温柔）与 *EΓENHΘHMENNHΠIOI* 我们成为小孩）。
77. 解释新约主要异文的正反论据，标准的参考书是 B. M. Metzger，*A Textual Commentary on the Greek New Testament*，2d ed. (New York：UBS，1994)。尤其有用的部分是默茨格(B. M. Metzger)讲述编订联合圣经公会《希腊文新约》(GNT)的五人委员会如何作出决定，将个别异文按照 {A}、{B}、{C}、{D} 等级来划分其可信程度。就这个例子来说，委员会采纳了 *nepioi*(小孩)的读文，定它为 {B} 等，表示这段经文几乎是可靠的。({A} 表示经文是相当可靠的，{C} 代表委员会认为决定把哪个异文放在经文中是有困难的，{D} 意即委员会相当难以决定，这个选择是极少出现的。)
78. 关于这方面的例子，参阅 V. P. Hamilton，*The Book of Genesis*，*Chapters* 18—50 (Grand Rapids：Eerdmans，1995)，682—683，n. 19。前者的读法是根据"七十士译本"，后者则根据希伯来圣经(MT)。
79. 有关细节及其他建议，参阅 C. Vang，"Ps 2，11—12-New Look at An Old Crux Interpretum，" *SJOT* 9(1995)：162—185 和 S. Olofsson，"The Crux Interpretum in Ps 2，12，" *SJOT* 9(1995)：185—199。
80. 详参阅 I. H. Marshall，*Last Supper and Lord's Supper* (Grand Rapids：Eerdmans，1980)，36—38。

81. 关于诸如此类的论点，以及对福音派而言与神学课题相关的经文批判学，尤其是较困难的旧约问题，出色的导论综览参阅 B. K. Waltke, "How We Got the Hebrew Bible: The Text and Canon of the Old Testament," in *The Bible at Qumran: Text, Shape, and Interpretation*, ed. P. W. Flint(Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 27—50。

82. 布罗茨曼(Brotzman, *Old Testament Textual Criticism*, 23)指出，大部分现存旧约经文都是没有异文的。

83. 没有两份已知抄本是完全一致的事实，否定了任何宣称神保守抄本无误的说法。把某份抄本视为没有错误，只不过是信心的行径，却抵触了一切经验的证据。特别参阅 D. B. Wallace, "The Majority-Text Theory: History, Methods and Critique," *JETS* 37(1994): 185—215。

84. 联合圣经公会的《希腊文新约》(*GNT*)在两处地方均以 {A} 等(十分确定)来断定它们是后加的材料。

85. 特别参阅 Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 319—327。关于旧约经文或段落似乎从相当早的时期就已存在不同形式的方法，较一般性的讨论参阅 K. H. Jobes & M. Silva, *Invitation to the Septuagint* (Grand Rapids: Baker; Carlisle: Paternoster, 2000), 120—124。这本书现在也可能是"七十士译本"大体上的最佳导论。

86. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 342—344.

87. 关于某些比较资料，参阅 P. D. Wegner, *The Journey from Texts to Translations* (Grand Rapids: Baker, 1999), 233。

88. 关于这例子，特别参阅 J. de Waard, *A Comparative Study of the Old Testament Text in the Dead Sea Scrolls and in the New Testament* (Leiden: Brill, 1965), 13—16; G. L. Cockerill, "Hebrews 1:6: Source and Significance," *BBR* 9(1999):51—64。

89. 关于诸如此类解决问题的尝试，参阅 P. T. O'Brien, *The Letter to the Ephesians* (Grand Rapids: Eerdmans; Leicester: InterVarsity, 1999), 289—293。关于详论《诗篇》68:19 在早期非拉比资料中的用法，参阅 H. H. Harris, Ⅲ, *The Descent of Christ: Ephesians 4:7—11 and Traditional Hebrew Imagery* (Leiden: Brill, 1996; Grand Rapids: Baker, 1998), 96—122。

90. D. L. Bock, *Proclamation from Prophecy and Pattern: Lucan Old Testament Christology*, JSNTSup 12(Sheffield: JSOT, 1987) 经常采取上述立场，并且提出有力的辩护。至于经文的细节，参阅 D. W. Baker, "Language and Text of the Old Testament," in *Interpreting the Old Testament: A Guide for Exegesis*, ed. C. C. Broyles(Grand Rapids: Baker, 2001), 79。

91. 关于翻译的理论和实践，特别参阅 E. A. Nida, *Toward a Science of Translating* (Leiden: Brill, 1964); J. Beekman & J. Callow, *Translating the Word of God* (Grand Rapids: Zondervan, 1974); 和 J. de Waard & E. A. Nida, *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translating* (Nashville: Thomas Nelson, 1986)。

92. 在相当保守的译本中，取得这种平衡的一贯做法是，尽量直译不明了的字词，然后加上注脚或插语作解释。涉及更广的哲学课题的进一步讨论和争执，参阅 D. J. Hesselgrave, "Contextualization and Revelational Epistemology," 附英奇(M. A. Inch)和格鲁登(W. A. Grudem)的回应，载于 *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*, ed. E. D. Radmacher & R. D. Preus(Grand Rapids: Zondervan, 1984), 691—764。

93. 两本最好的综述是 S. Kubo & W. Specht, *So Many Versions? Twentieth Century English Versions of the Bible*. 2d ed. (Grand Rapids: Zondervan, 1990) 和 J. P. Lewis, *The English Bible from KJV to NIV*, 2d ed. (Grand Rapids: Baker, 1991)。用于比较选择的是 B. M. Metzger, *The Bible in Translation*(Grand Rapids: Baker, 2001)。
94. "英王詹姆斯译本"(KJV)也称为"钦定本"(Authorized Version,简称 AV),关于它的惊人成就,参阅 A. Nicolson, *God's Secretaries. The Making of the King James Bible*(New York: HarperCollins, 2003)。
95. 特别参阅 Z. C. Hodges & A. L. Farstad, eds., *The Greek New Testament According to the Majority Text*(Nashville: Nelson, 1982)。
96. 关于这些宣称的详细辩护,参阅 D. A. Carson, *The King James Version Debate*(Grand Rapids: Baker, 1979) 和 J. R. White, *The King James Only Controversy*(Minneapolis: Bethany, 1995)。
97. 关于大部分对 RSV 不满的地方,以及由此引致某些福音派人士另译圣经等建议,下文提供了很好的摘要,参阅 P. J. Thuesen in *Discordance with the Scriptures*(Oxford: Oxford University Press, 1999), 67—144。
98. "新当代圣经"(NLT)和"新英王詹姆斯译本"(NKJV)在国际间的分发数量仅次于"新国际译本"(NIV)和"英王詹姆斯译本"(KJV),在这方面远超过其他较新的译本。
99. 这两部译本的重要性在于整本书都在讨论它们的制作: K. L. Barker, ed., *The NIV: The Making of a Contemporary Translation*(Grand Rapids: Zondervan, 1986) 和 B. M. Metzger, R. C. Dentan & W. Harrelson, *The Making of the New Revised Standard Version*(Grand Rapids: Eerdmans, 1991)。
100. 另参阅 C. L. Blomberg, "Today's New International Version: The Untold Story of a Good Translation",即将出版。
101. 关于辩论双方的概览,对比 D. A. Carson, *The Inclusive Language Debate: A Plea for Realism*(Grand Rapids: Baker; Leicester: Intervarsity, 1998)(大致上是赞同以中性的用语指称人类)与 V. S. Poythress & W. A. Grudem, *The Gender-Neutral Bible Controversy: Muting the Masculinity of God's Words*(Nashville: Broadman and Holman, 2000)(大致上是反对的)。
102. 关于其他现代译本,还有许多可谈之处。简言之,罗马天主教圈子中最重要的两个译本是《新耶路撒冷圣经》(New Jerusalem Bible)和《新美国圣经》(New American Bible)。两者都突破了天主教依从拉丁文"武加大译本"的传统,返回希腊文和希伯来文。《新美国圣经》在直译和意译的比较程度上,与 NIV 相当接近,《新耶路撒冷圣经》则接近《修订英文圣经》(REB)。在犹太教中,"新犹太译本"(New Jewish Version)是近代将希伯来圣经译成当代英语的一个重要译本。不同的基督教旁支也有自己的译本。耶和华见证人会的"新世界译本"(New World Translation)广为人知,因为它把教导基督神性或圣灵位格的经文作出不合理的翻译(耶和华见证人均会否认两者)。摩门教根据的是自己版本的 KJV,因为《摩门经》经常引用 KJV 这类经文,即使更古老的抄本已证明这些经文与圣经作者所写的不同。仅是这个事实,已可以否定《摩门经》声称译自比 KJV 早了至少 15 个世纪的泥版这回事。"网络圣经"(NET Bible)是一个独特的电子版本,介乎形式对等与功能对等之间,提供了大量经文和注解的资料。

103. 本段有关中文译本的讨论，是在原书作者的同意下，由中文版编者所加。以往讨论中文圣经翻译历史的著作或文章，大多是一般性的介绍，例如 M. Broomhall, *The Bible in China* (Shanghai: China Inland Mission, 1934) [中译本：海恩波著，蔡锦图译：《道在神州：圣经在中国的翻译与流传》（香港：汉语圣经协会，2002 年）]；贾立言（A. J. Garnier）、冯雪冰："汉文圣经译本小史"，载《新约圣经流传史》，密立根（George Milligan）编（上海：广学会，1934 年，附录）。近年历史学者对这个题材有较多的贡献，特别参阅 Jost Oliver Zetzsche, *The Bible in China: History of the Union Version: or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China* (Sankt Augustin-Nettetal: Monumenta Serica, 1999)[中译本：尤思德著，蔡锦图译：《和合本与中文圣经翻译》（香港：国际圣经协会，2002 年）]；Irene Eber et al. (eds.), *Bible in Modern China. The Literary and Intellectual Impact*(Sankt Augustin-Nettetal: Monumenta Serica, 1999)[中译本：伊爱莲等著，蔡锦图编译：《圣经与近代中国》（香港：汉语圣经协会，2003 年）]。

104. 例如：*Today's Parallel Bible* [NIV, NASB, KJV, NLT] (Grand Rapids: Zondervan, 2000)，另外，*The Bible from 26 Translations*(Grand Rapids: Baker, 1988) 把值得参考的翻译和意译逐节对照编排，对读者非常有用。中文方面的参考工具书有联合圣经公会的《新约圣经并排版》（1997 年），这本工具书把《新约希腊文圣经》（GNT, 1993 年）、"新标点和合本"（1988, 1989 年）、"现代中文译本修订版"（1995 年）、"吕振中译本"（1970 年）、"思高译本"（1968 年）和英文"新标准修订译本"（NRSV, 1989 年）并排。

105. Logos 和 BibleWorks 的软件是其中最流行的两个，不过有不少出版社也提供了不同类型的圣经版本软件。中文方面，有香港启创的"圣经工具"（Almega BibleTools Library）可供使用。

5.

释经者

假设有两个化学家决定进行一个相似的实验。一个小心翼翼，务求准确无误地依循实验的设计，另一个则掉以轻心，没有依照既定的步骤或做出精确的量度。这两人中，谁会获得更准确的结果？毫无疑问，必定是务求准确无误的那一个。释经也是一样。若要成功地解释圣经，释经者就必须具备特定的能力，并且以正确无误的方法来进行。无论何人，只要能以谨慎正确的方法来从事一项工作，就会产生最好的效果。我们的目标在于提出可靠审慎的方法，借此得到对圣经准确的释义和理解。那些力图以严密与谨慎心思来加以实践的人，将会成功在望。这些技巧会为任何善加利用的人，带来正确的领悟。 135

然而，我们仍然要面对一个两难的局面，因为除了正确的方法以外，释经者对圣经本质和解经工作性质的既有信念或预设，也会影响他的工作。在第一章中，我们强调解经既是科学，也是艺术。艺术评论家在首次分析一幅画时，就会观察引人注目的焦点、色调、颜色的运用，以及阴影、透视等，还有更多技术或工艺上的细节。艺术家的个人信念影响他如何评价这些特色。同样地，引用一个明显的例子，释经者若拒绝接受有复活的可能，就必然会将圣经中所有关于复活的"事件"解释为神话或传说——肯定不是真实的历史。不论这段经文向现代读者传达了什么信息，这位释经者都必定完全拒绝这类事件的真实性。故此，释经者的个人资格与预设这两个课题，必须一并讨论。在本章中，我们首先讨论释经者的资格，然后探讨预设。然后，在这基础之上，我们将进一步探讨前理解(pre-understanding)在释经过程中的角色。

5.1 释经者的资格

我们相信以下列出的资格，最能让释经者得到圣经经文的合理解释。[1]

5.1.1 合乎理性的信心 136

一切的理解都需要一个思想架构或处境范围，在其中加以解释。故此，一个人必须至少拥有一些理论物理学的知识，然后才能理解一节关于夸克(anti-

quarks)的讲课。听课者对理论物理学掌握的知识越多，他从讲课中获得的理解也就越深刻。回到艺术的世界，一个人若是对光线、透视、素材的影响和运用、其他时期的作品或绘画流派等认识越多，这个人就越具备评价一幅画的“资格”。同样地，假如圣经是神对他子民的启示，那么，**全面准确理解这本书的一个不可或缺之条件，就是要认识那位启示的神**。若要认识神，我们就必须与他建立关系。圣经用了“信”(faith)一词来形容这关系中最重要的元素。“人非有信，就不能得神的喜悦，因为到神面前来的人必须信有神，且信他赏赐那寻求他的人。”(来 11:6)只有相信和依靠神的人，才能真正理解在神话语中所蕴涵的意义。这是合理的，试问一个否定神存在或否定圣经是从神而来的人，又怎能理解圣经这声称是来自神的话语呢？一个人怎能真正认识某个泛泛之交，或毫不信任的人？

保罗在《哥林多前书》2:14 中清楚指出，对神真理全面理解的领悟能力，只是属于“属灵的人”。这是真实的，因为本质既是“属灵的”(意即它是关于神，而神是灵)，就要求读者更完全地配合那层面。因此，当卓越的方法是一个必备的条件时，我们也坚称只有这方面的卓越，还不足以理解圣经。唯独蒙神赐予属灵触觉的人，就是那些对神有信心、相信他的人，才能领悟这启示。所以，信心是能够透彻地理解圣经的基本条件。它不是唯一的条件，也不保证有正确的诠释，但它却是正确解经的基础。

请不要误解，我们并非狂妄地断言一个不信神的人就不能理解圣经。不信者(甚至是怀疑者)仍能领会不少圣经的意义。他们可能会发现圣经所主张或宣称的信息，即使他们个人的信仰或价值观导致他们否定那些宣称。故此，一个能干、不信神的学者可以编写一部技巧出色的圣经书卷注释书——或许甚至超过许多相信神的基督教学者所撰写的。然而，那样的学者不能理解和描述圣经信息真正的**意义**[2]，因为他始终并不以圣经为神的启示。故此，我们不能断言一个信神的释经者总是会正确地解经，或不信神的释经者总是错误的。事实上，正如
137 上文所述，一个自由派学者可以对某段经文提出更优秀和准确的解经，胜过他那些保守派的同侪。同时，信徒也必须为他那些解释辩护，证明它的正确性。我们只不过是认为，即使学者是应用相同的方法论，他们不同的前设也有可能产生不同的结果。假如一位学者说：“福音书的记载提到人被污鬼附身，然而我们现在知道污鬼并不存在，那是他的行为的心理学解释”，这个学者就是容许因着现代的价值观或哲学的实证主义，而否定圣经的教导。另一方面，那些接纳圣经是神

的启示的人，预期它所提供的是正确的资料，就不会有这样的说法。他们可能对圣经的教导感到困惑；他们可能没有顺服它的教诲；然而，他们一定会承认那是神的真正话语。

由于不信神的学者拒绝接受圣经是神所启示的真理，就可能觉得批判圣经的结论才是合理的，可能拒绝神迹的描述，视之为传说或神话，而且可能把“神的语言”(God-language)说成是科学时期之前对于不能理解之事物的解释方式。然而，若要这个不信神的学者通过研究圣经而被其真理所折服，他就必须成为一个信徒：承认耶稣基督是主，并且降服在神话语的真理下。唯有当一个人到了这个地步时，他才能把圣经理解为“神亲自对我说的话”。

假如释经者选择在圣经本身的架构之内解经（例如有一位全能、全知的神存在；超自然的真实，以及神在圣经中说话的事实），结果就会不同。释经者与圣经作者所作的宣认一致。这样的释经者，对每一类问题都竭力做出详细的学术研究。宗教语言（例如神、天使、污鬼、信心、神国）被视为恰当和有效。然而，假如释经者是从一个现代的、世俗的、自然主义的观点解经，那么他就会立即排斥某类论题。例如，这样的观点难以承认从死里复活或其他“超自然”现象，因为没有人可以根据科学准则去证实这些现象的真实性。从后现代的观点看，以超自然的角度阅读圣经可能是“有效”的，然而那只不过是心理学或存在主义者的看法。你想怎样阅读就随便吧！

换言之，保守派和自由派的学者可以同样研究福音书叙事的文学元素。他们对大部分论题可以得出相似的结论——比如说耶稣某段生平的背景、某卷福音书的编辑工作等。不过，他们如何处理提到“污鬼”的地方？保守派的学者倾向承认这类受造物的存在，唯一的原因是圣经肯定污鬼的真实性。其他学者就可能认为古人把某些病症归咎于污鬼，但今天我们却“知道”得更多，把鬼灵之说归因于心理学的原因。

现代科学家不能研究神迹，因为它们超越了科学分析的范围。圣经的学术研究若只是建基于理性主义和科学的基础上，就不得不对圣经的神迹记载寻找自然主义的解释。另一方面，福音派信徒接纳圣经的神迹事件是事实。[3]然而，福音派并非只是诉诸教义宣告来维护他们的立场。没有任何异议可以动摇科学家，因为按照他们的前设，根本就没有神迹。

138

作为福音派信徒，我们可以维护自己的立场。我们承认理性的、历史的合理

论据的有效性。我们愿意合乎逻辑。我们让自己受历史的事实所约束，但我们坚持，这并不必然导致我们要抹杀圣经记载的超自然解释。[4]然而，它使我们致力于谨慎的历史立论，显示圣经的记载是合理的，而且在历史上也是可信的，即使它们始终未能得到科学化的证明。[5]当资料来源证明它们可供验证的地方是可靠的时，我们对于不能验证的地方（即使不理会我们所假设的圣经无误论）也要疑中留情。我们认为，持守福音派的前设既不是理性上的自杀，也不是把自己交给一套无可救药的蒙昧教条主义。福音派信仰是信奉于圣经合理的、在历史上可靠的解释——在圣经对本身及其来源的宣称的范围之内。福音派对圣经的研究，并没有否定逻辑和理性，而是欢迎任何能够理解圣经的意思和意义的方法或取向。

5.1.2 顺服

紧接着信心条件的是顺服，就是**甘愿在圣经"之下"俯首，放下个人的意愿，按照作者原想的方式聆听经文**。释经学不可以拘泥于历史—文法的技巧，而是协助释经者理解圣经的原意。更准确地说，专业的学者若只顾学术世界的钻研，圣经原来作者要传达的重要信息就会丧失，或被认为是无关痛痒。拉希（N. Lash）有力地指出："古代作者在其特有的文化领域内，试图回应摆在眼前的问题，那么今天若要'聆听'这些问题原有的力量和迫切性，它们就必须先要成为挑战我们'聆听'、可与昔日比拟的重要问题。"[6]

139 这意味着，真正的释经绝对不止于古代历史的研习。我们不可能真正明白圣经，除非它影响着我们的生命。释经包含了一个重要的辩证，介乎一段经文的历史来源与现代读者或释经者的视野之间。只把焦点放在前者，会使圣经徒具有古代文献的价值，却与我们无关痛痒。然而，舍弃历史性的参详，只是寻求某些回应现代处境的意义，同样也是不恰当的。假使一段经文的所有解读（readings）都宣称同样正确有效，那么圣经就会丧失一切规范。真正的释经要融合古今两个不同的领域；在这融合中，释经者得以鉴古知今，对他们自己有新的理解。[7]正如拉希正确地坚持："弄清楚经文的'现代意义'，是我们聆听经文的'古代意义'的必要条件。"[8]虽然拉希并没有在这点上说得这么明白，我们却坚持唯有那真诚跟随自我启示之神的人——即愿意按照研经所得的信息锲而不舍地实践的跟随者，才能全面理解圣经。[9]

5.1.3 光照

在神的方面，他为顺服他的真理、寻求正确理解的人，预备了一条蹊径：圣灵的光照。**圣灵的重生**是人有信心之后的一个自然结果，那就是，当人以信心宣认耶稣为主、献上他们的生命时，正如圣经所说，神在信徒生命中工作。这种内在的变化，使信徒得以领悟属灵的真理，那是不信者无法获得的（参见林前 2:6—16；林后 3:15—18）。圣灵光照的工作，不是容许我们对释经学原则或解经技巧不加理会。换言之，圣灵没有改变经文的意思，也没有揭示秘藏的意思。光照的含义，在于对圣经的**意义**的动态理解，以及它对唯独圣灵内住的人才能有的**生活应用**。没有圣灵的光照，即使学者拥有破解经文意义的大量方法或技巧，仍然不会有真正的解经。圣灵与方法论之间，其实是相辅相成，缺一不可。固然，圣灵可能以超自然的方式，使一个读者在没有运用任何方法来查考圣经的情况下，得以明白圣经的真义，不过我们可以肯定地说，圣灵甚少（即使有）会这样做。另一方面，只有方法，也不足以带来对圣经真正意思和意义的深刻准确理解。那么，方法论和光照应该如何结合？

首先，我们考虑人到底能否摆脱方法和技巧，只是依靠圣灵就得以明白圣经。奥利金（约公元 200 年）也许是最早支持这样做的人，然而，跟随他的至今仍然大有人在。他们的理由往往是：假如圣灵默示了圣经的原作者，他也可以同样使人明白圣经的意义，而无须求助于历史或文法的查考。英国最著名的讲道家司布真（C. H. Spurgen，1834—1892）在"浅谈注释书"（A Chat about Commentaries）一文中，向开始事奉的传道人提出了一些反对上述主张的意见： 140

> 当然，你们不会自以为聪明到可以用自己的方法来解释圣经，可以无须寻求古圣先贤的帮助，就是那些在释经园地上先你而行、努力耕耘者的成果。假使你们有那种想法，请停下来祷告，因为你们配不上真正悔改的结果，而且你们就像那小撮跟你们一般见识的人一样，认为寻求帮助的行动，是对你们的绝对无误的一种侮辱。奇怪的是，某些人口里常说圣灵如何向他们启示真理，却如此轻忽圣灵向其他人所揭示的真理。[10]

在讲坛上，这个谬误可能以如下方式出现：

> 亲爱的朋友，我没有查考其他书本或寻求别人的意见，也没有诉诸属世的智慧。我没有求教于注释书。我只是直接去到圣经面前——只是圣经，寻觅它要对自己所说的。让我来与你分享，神在圣经中向我揭示的真理。

正如兰姆(B. Ramm)引述了类似的讲法之后所说的，“这样的话听起来很属灵”，不过事实却是“把圣灵默示的工作和圣灵光照的工作相混淆了”。[11]圣灵光照的工作，并非赐下新的启示。[12]

不幸的是，某些灵命深邃的人提出了一些在解经上显然是错误的主张。拥有圣灵的内住，并不保证有正确的释经。虽然我们无意淡化圣灵工作的创造性，但圣灵不会在释经学与解经方法之外做工。相反地，他通过方法和技巧，使真诚的信徒得以明白经文的要义(让他恍然大悟)。[13]真道的灵与人类的灵在这里彼此相遇。斯沃特利(W. Swartley)说：

141

> 在那共同创造的时刻，经文与释经者在神灵的大能中，得到生命的体验。没有这种体验，真正的释经就不可能存在，而释经也失却了其最终的潜能和目的。[14]

当然，我们不能“安排”这创造性的相遇；这要求我们以信心和谦卑的态度，站在宇宙的主宰、那位将他的真理借圣经启示出来者的跟前。释经者一旦愿意张开耳朵聆听神的声音，他就会明白圣经的真正意思。**祷告让人能够聆听和明白**。对基督徒来说，祷告是适切理解圣经的一个不可或缺的要素。我们必须祈求神帮助我们查考，并借此向我们说话，使我们得以明白他的真理，以及他在我们生命中的旨意。我们不是以祷告来取代认真勤勉的释经工夫。我们祈求能够尽力做好自己的本分，能够敏锐于圣灵的指引，并且能够顺服于自己所发现的真理。我们承认，我们会陷于罪恶、错误、自欺和有限；我们祈求敞开自己的心怀，领悟神所启示的真理，而且愿意在漫长的释经历史中，向其他人多加学习。

5.1.4 教会的成员

作为一个释经者，我们必须警惕自己不要陷入个人主义的网罗。**我们要认清自己是基督的身体(教会)的一员**。首先，在教会(不论是地方性或是普世性

的)中有许多真正聆听经文的需要可以得到喂养。我们并不是在真空的状态下工作的;我们不是第一个思索、寻找圣经意思的人。我们要有同路人的丰富、努力和帮助,来验证我们的看法,并且确定这些看法的准确性。同样,我们的结论若正确,自然对别人就有其重要意义。历代以来,由圣灵建立和组成的普世教会,承担了这个责任;教会提供了一个场地,使我们能在其中有系统地表达对圣经的诠释。上述的责任守望避免了自以为是和个人化的释经。[15]它为那些无法超越个人处境、视野狭窄的人,提供防范出于自私、只求满足自己而作的结论。假如我们试图只以个人的努力来解释圣经,以致局限了对圣经的诠释,以及对神真理的表达,我们便无疑否定了一个事实——耶稣基督的教会是一个普世、跨越所有文化界限和狭隘思想利益的群体。倘若我们发现了神启示的意思,那么在基督的普世教会中,当别人衡量我们用来达致结论的证据时,也会觉得合情合理。

5.1.5 适当的方法

最后一个条件再明显不过,但我们必须坦白指出:**我们要用适当的方法来从事释经的工作**。这项工作要求人努力不懈与全身心投入、刻苦和守纪律,而且要求释经者致力做到最好,以及学习与研经有关的不同范畴的知识(语言、历史、文化、神学)。

假如最好的释经是包括融会古代经文与现代释经者的生活领域,那么释经者就必须一并留意自己的世界与经文的世界——包括古代近东或公元1世纪的罗马帝国,以及21世纪的现代社会。没有任何东西可以取代努力不懈的研究和合适工具的使用。释经者必须常常从各类可得的资料中加以学习、吸收。这是要学习和操练的。 142

对于涉及事实的议题,释经者不能只靠祷告或圣灵光照来解决。一个人不能依靠祷告来认识巴力(迦南人膜拜的土地生产之神)是什么,或是借着祈祷得知,耶稣时代的犹太人如何把撒玛利亚人视为可憎的混种。一个人不能只以祈祷和谦卑的态度,重复阅读经文,就可以判断《创世记》6:1—4的"神的儿子们"或《彼得前书》3:18—22的"在监狱里的灵"是指什么。一个人必须研读历史与文化,才能发现伯特利的"坛"(王下23:15)和公元1世纪哥林多的"蒙头"(林前11:2—16)有何涵义。今天,有无数优良的参考工具,可以提供有关古代世界和圣经

经文的资料，协助释经者的工作。能干的释经者已经熟悉这些研究工具，运用它们尽展所长。假如释经的目的是为要确定经文对昔日作者和读者的意义，那么，认真的释经者就必须参考有关历史的资料。

同样，由于圣经是以文学作品的形式在我们面前出现——而且有不同的文体——那些希望明白其中信息的人，必须成为懂得阅读文学作品的读者。我们所用的方法，必须让我们晓得要理解的是经文哪一层面和哪类体裁——不论是历史叙事、史诗、比喻、先知式谴责、书信或启示文学作品。在语言的最低层次上，我们必须懂得词汇组合和句子结构的方式，然后进到段落、讲论、体裁、文学分析、书卷的层次，最后是对整部正典的理解。

那么，一个人如果缺乏对圣经语言的认识，或不能纯熟运用一切有关历史、语言学的重要工具，他是否就不能理解神在圣经中的信息呢？不是，因为绝对没有一个人能精通所有学问，即或如此，也不保证会有正确的释经。毫无疑问，一个单纯、真挚、未受过任何教育的信徒，可以领悟圣经中最重要的真理。一个愿意查考、研读圣经的真诚信徒，即使只有普通的教育程度，在适切合用的工具帮助下，最终必能理解圣经每卷书的中心思想。一个熟悉圣经语言的信徒，加上圣经研究、历史、文化和神学的进一步训练，在圣经大部分章节，甚至是许多较难明白或引起争议的经文上，将更胜任做出正确的解释。最后，受过高深训练、达到研究和专业水平的学者，能够从事需要缜密思考与技能的研究、编写注释书、进行经文批判以确定原文、翻译和评估为圣经带来新的亮光的古代文学作品，以及编译现代的圣经译本。

5.2 正确释经的前提

计算机工业使一句深入民心的至理名言永不过时："种瓜得瓜，种豆得豆。"

143 那就是说，你所得到的，直接取决于你所付出的。[16]在释经上，这原则尤其真确。释经者的目标和前设，主导甚至决定了他们的诠释。当花生漫画的主角查理·布朗(Charlie Brown)想从天空中的云找到鸭子和羊的形状时，他就会见到！许多释经者就像查理·布朗一样，可以在经文中发现他们所期待(而且想要有)的那个唯一意义——任何一个曾经读过或听过圣经学术辩论的人都能有此体会。

没有一个人的解释，不是带着一套既有的假设。当我们想要解释圣经的意思时，我们也是有一套先入为主的观念或前设。这些前设也许是经过查考和陈述的，或只是无意中采纳的。不过，当任何人说，他已经摒弃所有前设，而只是集中在经文上，做出客观的研读时，他不是自欺欺人，就是天真无知。因此，作为释经者，我们必须去发现和铺陈一些我们能够认同和维护的假设，有意识地采纳它们，不然的话，我们就会不加批判地保留那些我们原有的假设——不论它们是否合宜、站得住脚。[17]

事实上，解经不只是取决于释经者的方法和资格，也受其前设所影响。故此，释经学的发展取向，包含了两个成分：一是一套不可或缺、作为起始点的前设；二是一个审慎对策，涉及方法和程序，能够确定切实可取的诠释，以及评估各有所长的不同解释。这样的对策也要有一些办法，证明被选取的诠释是较其他的优胜。

故此，我们要在这里提出一些假设或前设，是我们相信要正确解释圣经所必需的。并非所有释经者或读者与我们站在同一阵线，即使我们希望更多人这样做（而其他人就要加以说服）。

5.2.1 有关圣经本质的前提

5.2.1.1 默示的启示

一个释经者对圣经本质所持的观点，决定了他在圣经中所发现的"意思"。假如圣经是源自一位神圣的全能者，他借着人间的作者来启示他的信息，那么，释经的目的就是理解神所默示的文献所传达的意思。假如释经者是采纳另一个圣经来源的解释，就自然会以其他的目的来解释经文。[18]我们采纳的前设是：**圣经是一部超自然的著作，借着默示的过程，通过由神所预备和拣选的发言人，把神的成文启示给他的子民**。这是普世教会自有历史以来所宣认的共同信条。[19]

144

我们对这个观点的维护，源自圣经对其本身的看法。新约用"默示"一词形容旧约，这个词的字面意思是"神呼气"（提后 3:16），暗指《创世记》2 章。它进一步肯定，当圣经作者说出神的话语时，是圣灵在感动他们（彼后 1:20—21）。旧约肯定了神圣的默示，就像"耶和华（神）说"（例如创 6:7；26:2；出 6:2；12:43；撒上 9:17；王上 9:3；亚 4:6），显示发言人相信他们所说的是神的信息，而不只是自己的意思。当新约作者引述旧约时，显明他们相信旧约是从神而来的（例如林后

6:16;利 26:12;太 19:5;创 2:24;徒 4:25;诗 2:2;罗 9:17;出 9:16)。

此外,新约的个别作者对新约其他部分所持的观点,显示了他们对圣经本质的判定。彼得清楚地说保罗一类的书信是"别的经书"(彼后 3:16)。在"因为经上说"这开场白形式之后,保罗继续引用《申命记》和(可能是)《路加福音》的记述(提前 5:18;申 25:4;路 10:7)。[20]在某些地方,保罗似乎认同了使徒的教训等同于旧约作者的作品(林前 2:13)。约翰认为自己所说的,就是"神真实的话"(启 19:9)。[21]

当然,我们不会因为圣经自称是神的话语,就认为问题已经解决。这样只是回避了问题。基督徒不会接受《古兰经》对其自身的观点,对《摩门经》亦然。尽管一个人自称是一条鱼,他仍然是一个人。我们不能在此为圣经提出必需的护教辩论,但我们认为圣经那些能证明的历史部分,普遍具有可信性,使圣经整体的正确性显得可靠。此外,耶稣接纳旧约的权威(约 10:35),我们也愿意对他马首是瞻。[22]

145 那么,我们接受圣经是神以文字方式表达的话语——记录了神的自我揭示,以及神的子民在历史中对神和他的作为的不同回应。无疑,人间的作者是处于他们的文化与处境内,透过自身的经验,并按照他们对读者所怀的动机写成圣经。然而,神通过某种方式,监管他们的写作,以致他们所写的,正是他的信息。圣经是神的话语,圣灵通过它说话。正如格伦茨(S. Grenz)和弗兰克(J. Franke)正确地强调:"我们承认圣经是神圣的经典,至高的圣灵在其中掌权,神在这部经文中说话。我们相信,圣灵已经选择、正在选择,并且还要选择通过圣经的经文以权威的方式说话。"[23]

5.2.1.2 *权威与真确*

在第一个前设之后的是:**圣经具有权威,而且是正确的**。圣经作为神的启示,神通过它说话,因而具有最终的权威。故此,它一定是所有人类信仰与行为之准绳。它正确地说出我们是谁,告诉我们应该如何生活,故此,拒绝圣经的信息就是拒绝神的旨意。

神所说的必然正确,因为他不会说谎,也不会误导。[24]某些保守派学者坚持默示即表示"无误"(inerrancy)——神的著作必然毫无错误。[25]其他学者强调圣经的"无谬误"(infallibility),即它是圣灵感动而写下的,能达成神的目的,这种说法容许圣经存在较多的不准确。[26]另一些学者则宁愿支持"有限度的无误"(limited

inerrancy)，意思是圣经的作者在他们的神学教导上并无错谬，但可能在其他次要的（对他们的目的而言）问题上有误。[27]这等学者可以把圣经的权威放在它对读者所成就的事情上，而不是在于圣经经文的本身。[28]那些所谓新正统派的神学家主张，只有当信徒以真诚的态度来阅读、传讲和领悟圣经时，圣经才成为神的话语。[29]上述不同的观点可以组合成为各类方式，尤其是因应圣经的不同体裁。例如，戈尔丁盖（John Goldingay）认为在圣经中的"见证传统"（witnessing tradition）最符合叙事的材料，律法和教诲的形式是"权威典籍"（authoritative canon），至于"默示话语"（inspired word）最好是用在先知预言，智慧和诗体则有"经验丰富的启示"（experienced revelation）的特征。[30]最后，偏向自由派的学者认为，圣经的默示只是人间所有伟大著作的一种灵感而已。因此，他们不认为圣经具有神圣的地位，只把它当作其他古代（宗教）文献般研读。[31]对他们某些人来说，圣经至多只有些微的权威（大概不多过任何其他古代文献或著述）。

对我们来说，圣经借着由圣灵引导的释经者所传达的信息是值得相信的，而且圣经的所有教导都是正确的。它在文字常规中的陈述都是事实；它的记录都是信实可靠的。这包括了圣经局部和整体的信息。在这里，我们不宜为圣经的正确性做出透彻详尽的辩护，但我们认为，新约有几节经文假定了上述结论（例如太 5:18；约 10:35； 17:17；多 1:2）。同样地，《诗篇》的作者也确定神的命令极其完备（诗 119:96；"和合本"译作"极其宽广"）。我们相信，这代表了普世教会有史以来的观点。[32]我们也相信只有这前设，对圣经的特质并其宣称之正确性而言，是合理的。

我们知道，现今只有极少数学者持守这个前设，纵然对有思想、有信仰的普世和历代基督徒来说（不只是基要派），它是一向以来的信念。那么，我们如何处理明显的矛盾或错误？按照我们对真理的假定，我们有必要寻求切实可行的解决方法，或承认就现阶段所知的，我们无法解答。这不是说再没有解决的方法，那只是说我们在此时未知如何解答难题。当值得信赖的释经可以建议一个合理的答案时，即或我们没有绝对信心肯定那答案，我们也可以稍作辩护。这意味着"错误"的指控是无从成立的。当每一个有可能的答案似乎都是人为或存有偏见时，我们就知道要采纳较为"不可知论"（agnostic）的立场去面对难题：我们坦白承认，到目前为止，尚未得着最好的方法去解决难题。事实上，在芸芸事例中声称是难题或矛盾之处，**都确实有着**可能正确的解决方法，以致我们在某些情形下

不作判断，并不是格外开恩。[33]这并不比假定这些难题有新颖、符合学术、具有批判性的全知，更加狂妄和大胆。[34]我们对圣经正确性的前设，使我们乐于否认圣 147 经有误，而是反过来假定，这些事例所包含的资料、知识或理论，在解释证据上，仍然是不足的。

5.2.1.3 属灵的文献

神在圣经中启示他的信息这种观点带来的另一个结论是：**圣经展示了无比的属灵价值与改变生命的能力**。圣经拥有独特的力量，影响读者的灵性。圣经是源自永活全能真神的活泼话语，拥有内在的力量(特别参赛 55 章；来 4：12—13)。这使圣经成为人类历史上独一无二的书籍——拥有与任何其他书籍不同的用途。不同的人(一般的基督徒读者、神学家、教授、传道人、主日学老师)以不同的方式使用圣经，达致不同的目的(灵修/培育、公众崇拜、宣讲、教导、道德指引)。正如下文所述，这些基督教释经者与那些详细论述其他文学著作的人一样，分享着许多共同的诠释原则和方法。不过，我们认识到圣经还有着上述属灵范围，那么在诠释时也就要一并考虑(而不是否认上述范围的存在，如许多自由派批判学者一般)。

当我们说圣经“属灵”时，我们肯定了圣灵在读者应用圣经的信息时的角色。在圣灵的帮助下，我们探索圣经，发现赐予生命和改变生命的真理。当我们以忠诚的顺服来回应时，我们就会迈向成熟；我们崇敬并赞美圣经中的神。在圣灵所赐力量下，读经指示我们思想的方向，给予我们生活的指引。当神的圣灵在真诚信靠者的生命中运用圣经的真理时，就带来活泼和振奋心灵的影响。以任何其他方式来对待圣经(就像它只是一部鼓舞人心的著作)，都会偏离圣经的主要目的，就是成为神对他的受造物的启示。

5.2.1.4 统一性与多样性的特点

此外，我们肯定，圣经是一个整体，然而它也充满了相异变化。[35]在教会历史的大多数时期，基督徒假定了圣经的统一性，低估了它的多样性。读者协调圣经中的明显矛盾和张力，或诉诸预表、寓意，或按照“信仰的规范”(regula fidei)以清楚的经文解释艰涩的经文。然而，因着启蒙运动，许多学者否定了圣经的统一性，而且尤其在最近两个世纪，许多释经者宣称在圣经作者之间存在难以调和的冲突，因而妨碍了任何支持一致的说法。今天，只有福音派和正典批判学的提倡者维护圣经的统一性。因此，我们对于圣经的统一性有何话可说？

在旧约方面，对统一的中心有着不同建议。某些人辩称有单一的主题存在，例如盟约、应许、神的奇妙作为、相交、神子民的生命、掌管、公义或正直。其他人则找到一对主题，例如律法和应许、拣选和义务、创造和盟约、神的统治和与人相交，或救恩与祝福。还有人以对立的主题作建议，例如神的临在与缺席，或结构的合理性相对于痛苦的拥抱。某些作者只是以耶和华（或神）作为旧约的唯一统合元素。[36]

148

在新约方面，某些人建议单一的主题作为新约的中心：国度、福音、正直、公义、复和、信心、新的创造、救恩或救恩历史、末世论、以色列或新以色列、十字架和/或复活、神的爱、存在性人类学、盟约，以及最普遍的耶稣（或是较广泛的基督论）。还有人建议把不同主题，某些往往是基督教基本教义的宣讲摘要，结合起来。[37]

至于整本圣经的统一，最常见的主题建议是应许/应验、预表（type）/前表（antitype）、救恩历史、与永活真神的关系、文本互涉（intertextuality）和基督论。某些人则提议较细的主题，例如一神论、神的立约信实、神的管治、义、盟约、拣选、恩典和顺服的回应、神的子民、出埃及和新出埃及、创造和新创造，或罪恶和救恩。我们也见过多重的解决方式，例如神的存在、神是美好世界的创造者、人类的堕落，以及拣选的事实。施图尔马赫（P. Stuhlmacher）以下文的叙述概括了两约的故事：

> 独一的真神创造了世界，拣选以色列成为他的子民，借着他的独生子耶稣基督的差遣、工作、受死和复活，向犹太人和外邦人充分提供了永远的救恩。耶稣基督是一切受造之物的盼望。任何人若相信他是中保和主宰，顺服他的教诲，就必得享神的国度。[38]

最后这个建议，把圣经当作**叙事文**（narrative）处理，建议了一个有用的模式，借此见到圣经之中显示的统一性和多样性。我们可以概括整个故事的情节方向，识别出在圣经较大的“历史性”架构中，存在不同的文学体裁。尽管有这些多样性存在，圣经的书卷呈现了一个相当协调的时序，每一卷书都是建立在此前书卷的有意和明确的样式上。在圣经整体叙事的四个主要时期中，描述的是创造、堕落、救赎和神一切旨意的完成。圣经的非叙事部分（包括律法书、先知书、智慧

书和书信文学)也是一样,叙述了神的子民随着这些叙事的内容逐步迈向应验,他们应该有何表现。

149 另一方面,圣经的多样性更为易见。[39]形式有几个。圣经有两部非常不同的"约",以不同的语言、在不同的文化中,经历多个世代才得以完成。圣经是一部多样性的文学作品汇集,充满不同类型的文体:法律、史书、诗体、预言、福音书、书信和启示文学。除此之外,众多作者也怀着各自不同的目的、针对不同的读者而写作,他们所写的主题的不同,而且呈现不同的强调之处。同样地,在适当的地方,圣经不同部分之间又十分相似,大多数读者假设它们之间有某一文学关系,而且以为它们之间的差异是由于神学性的原因,或是为了达到文体的变化。《申命记》有意识地在一段时间之后把《出埃及记》和《利未记》现代化。《历代志》详述了《申命记》历史的重要部分,较为集中于南国的生活。四卷福音书清楚地采纳了对耶稣及其事奉的个别观点。《彼得后书》似乎是为了配合不同的处境,把《犹大书》修订改写。上述的一切,使人在比较同一约或两约中的书卷时,证明了许多的差异,更不用说一些横跨不同年代的作品了。现今没有人会怀疑圣经有多样性的事实;要想象它是一个整体反倒更为困难。

总而言之,我们必须同时承认圣经的统一性和多样性,而且以适当的平衡来持定之。较为保守的学者往往强调前者,而几乎都排斥后者,至于偏向自由派的学者则刚好相反。我们建议,我们必须持定两者。圣经的统一性为基督徒提供了信仰和实践的权威基础;这是历代基督教的观点。然而,承认圣经的多样性,容许释经者去领会每一段经文、每一卷书和每一个作者的主张,因而分辨出神在历史中每一时刻想要向他的子民所说的话。圣经的统一性也有助于定义什么是"基督教信仰",与其他选择形成对比;它的多样性却提醒我们,教会对"信仰"有不同的表达方式,是可以接受的。

5.2.1.5 可以理解的文献

我们肯定,圣经是**可以理解的**,它是一部可以让人明白的著作。它向任何愿意阅读它的人,展示出清晰的信息,故此,历代的人都能明白它的教导。这并不表示圣经是一部浅白的作品,或任何人皆能轻易领会它所包含的一切。新教宗教改革十分强调圣经的清楚明晰的教义,往往所指的是正确教义或生活要点——而不是指圣经的每一句话。[40]由于圣经是直接从神而来的,它的深奥耗尽人类的智力理解;它处理的是关乎人类本身存在最重要迫切的课题,现在如此,

永远如此。然而，圣经并非是一个谜，也不是一份密码文件，以致除了一小撮知道密码的精英分子外，其他人就无从得知它的解答。[41]圣经的成书，是让普通人也能理解它的真理，即使经历时代变迁，圣经的中心信息仍然是清晰明白的。 150

5.2.1.6 圣经正典的构成

我们作为新教的学者，**接受正典的 66 卷书是神给他子民的完整经文记述。**正典(Canon)有"尺"、"量度的杖"的喻义，因而是指一个规范或标准。[42]在这里，我们用正典来代表构成圣经的一系列具有权威性的书卷。虽然正典性不是一个"井然有序"的问题，它肯定了在圣灵的引导下，横跨多个世纪，经过不同的历史进程，由教会选出和接纳某些书卷——基于它们是来自使徒的，或以耶稣的生平与事奉为基础。同时，这些书卷被确立为正典，也是由于它们符合当时教会的具体需要(例如宣讲、教义训练、驳斥异端、崇拜)，或是因为它们与耶稣并使徒的正统教导显得一致。在既定的"旧约"正典(由教会的犹太人先贤所订立)之外，上述过程使教会得以确定正典的范围。正典标示了神的成文启示的范围。圣经构成的程序由此得以完成。在释经中，教会不会寻找圣经之外的新启示，因为那个过程已经停止了。相反，教会致力于理解那已被启示出来和收录于正典之内的真理。作为释经的起始点，这暗示我们要优先赋予这 66 卷书解释和权威；它们构成了文学和神学的上下文——即是"范围"——在其中解释任何既有的经文。

同样，我们的前提是经文批判这门学科在现有的知识水平中，已经为我们带来了可能是原来正典最准确的原稿。换言之，虽然我们没有圣经任何一部书卷(甚或是部分)的原来抄本，但经文批判学者已经让我们十分接近它们必须要说的内容。故此，现今的希伯来文圣经(*Biblia Hebraica Stuttgartensia*)和希腊文圣经(Nestle/Aland *Novum Testamentum Graece*，第 27 版；这版本实际上等同于联合圣经公会出版的 *The Greek New Testament*，第 4 版)版本，与圣经的原来文献显然已是非常接近。这些书卷一起构成了我们的正典。

5.2.2 有关方法论的前提

一个"合理的信仰"(reasoned faith)的条件，以及圣经本质的前设，带来了这另一个问题。我们要运用任何可以帮助我们发现一段经文的意思的方法或技巧，不管它由什么人研究所得或使之完善。[43]扼要来说，我们相信，我们必须愿意使用任何能够达成准确理解的方法。随同的条件是要在理智上诚实。 151

因着我们相信圣经是圣灵的默示(彼后 1:21),若要以否定或拒绝圣经的神圣地位的方法来判断圣经,那是不合理的。有一个文学的例子可以说明。在《诗篇》96:12 中,诗人说:“那时林中的树木,都要在耶和华面前欢呼。”文学批判理论承认,我们不能以同一套文学准则来诠释不同类型的文体(例如历史叙事体就有别于诗体)。对于以上诗篇,我们可能透过一个“非诗体式”的诠释而获得“有趣”的理解,不过这就会超越经文想要传递的范围。若论字词的真正意思,上述方法不能算是诗体的**字面**解读。[44] 同样地,我们相信我们对圣经本质的前设,足以阻挠否定圣经基本特性的研究途径。不过,这也适用于历史记载的情况。

我们承认圣经是一部人类的文献,我们必须如对待其他人类文献般对其加以阅读和研究(不要忘记上文提过它也是属灵的文献)。然而,最关键的问题是:究竟圣经所记载的事件,是否真如它所述般发生过——甚至包括超自然的事件?以色列不会忘记它的过去是一段真实的历史(参申 26:5—9;书 24:2—13;诗 78)。保罗坚持,圣经记载耶稣复活是正确的历史事实(林前 15:3—8; 17—20)。这位伟大的使徒据理力争,指出这件最重要的基督教事件是正确事实的意义。因此,我们认为一个真诚的历史学者理应摆脱先入为主的观念——那些观念完全否认一位无所不能的神在人类历史中有所行动之可能性。由此,我们必须对我们所称为神迹的事件,以及对圣经所记述的神迹之超自然解释,保持开放的态度。这不一定是在自圆其说。相反地,这是按照圣经本身的说法来理解圣经。[45]

那么,按照我们对圣经本质的前设来释经的释经者,就可以运用形式批判学或编修批判学的某些技巧,发掘旧约的约瑟故事或某卷福音书的独特观点。然而,同一位释经者可能拒绝别人用同一类方法所得出的结论,只因别人的立场是假定,在福音书中出现的“神迹”事件,实际上来自数十年之后的早期教会生活。

152

这样一个**意识形态**的形式批判学者可能在坚持,在福音书中记载的神迹根本就没有发生过。上述的问题都是前设性的。故此,假如一个方法或技巧是“中性”并有果效的话(文法和词汇分析都是明显和没有争议的例子),我们不会反对运用它来理解经文的意思。[46] 然而,当一个方法的运用是涉及不同于我们对圣经观点的基本立场或前设时,那么我们就认为**运用**那方法是不能接受的,至少要有修正。某些缺乏(我们认为的)恰当前设作为基础的理性方法,就会带来与福音派圣经观点对立的结果。我们必须拒绝任何不可以接纳的方法——包括那些源自人本主义或幼稚(往往是基要主义式)的立场,因为它们认为科学化或没有前设

的诠释是可取或可能的。

在探究圣经的意义时，我们接纳历史研究方法。[47]由于信仰与在历史中所发生的事情息息相关，故此，我们肩负了认识圣经历史的使命，即使它与后来的教会传统有冲突。[48]我们认同《彼得后书》1:16 中所肯定的：我们“并不是随从乖巧捏造的虚言”。因此，历史与文学的研究方法成为我们在认识、了解圣经记载时所不可或缺的。我们拒绝那类只相信想要相信的东西的“信仰”。信仰与历史并非必然互相抗衡；它们理应互相参照。[49]假如耶稣不是真正从死亡中复活，那么，基督教的信仰就如保罗所论的：既无根据又没价值了！

换言之，作为基督徒释经者，我们是行走在钢索上，而且我们是自觉地和公然地这样做。没有任何解释是可以离开前设的。我们是怀着信念来阅读圣经的，而且这些信念也影响了我们对方法的选择。我们肯定圣经的独特性，而且我们在开始解经时，就已经承认了这个信念。同时，我们深深地饮用着理性方法的泉水，致力于以正直、准确和真诚来解释每段经文。我们期望运用各样技巧，协助我们准确地理解圣经。故此，我们拒绝容易受骗的天真，只是相信想要相信的东西。然而，理性主义不是最后的决定因素。

153

5.2.3 有关释经学最终目标的前提

正如我们在下一章所主张的，我们深信释经学的目标是要使释经者能明白**圣经作者或编者想让他们的读者去理解的经文意思**。这些作者和编者创作了不同类型的文学作品。在采纳对圣经本质的立场时，我们相信，通过神/人同时发生的行动写成圣经，神是要与他的子民沟通的。故此，所有圣经经文所传达的，包括从神和从人两个层面而来的意思。然而，理解经文原来的“历史意思”，不是释经过程的唯一目标。

我们认为，若要成功解经，首先是要让现代读者明白圣经原文的意思——人们在经文构成之时（作者、编者、听众、读者）所能大致明白的意思，然后是要找出经文对现代基督徒的意义。有时候，经文的原意是显而易见的。一个圣经读者无需什么帮助，就能明白如下的叙述：“一日以利沙走到书念，在那里有一个大户的妇人，强留他吃饭。此后，以利沙每从那里经过，就进去吃饭。”（王下 4:8）若对先知以利沙有更多的认识，而且知道书念的位置，无疑能丰富我们的理解，但没有这些知识，经文的意思也是明显不过的。在另一些情况下，我们可能就要有像

侦探般的特别技巧，来揭示一段经文的意思了，例如圣经有一段经文告诉我们：基督“按着肉体说他被治死，按着灵性说他复活了。他借这灵，曾去传道给那些在监狱里的灵……”(彼前 3:18—19)无论如何，我们都要设法理解经文。只有当我们尽力掌握经文的原意时，我们才有可能进入释经工作的下一个重要步骤：发现这段经文在今天对我们的意义。

由此推断，神在默示过程中的心意，不只是确保圣经对原来的读者或听众说话，也是对今日的我们说话。[50]一部由神默示、具有权威的圣经，它的意义和关联已经超越它昔日的环境。再者，我们假设神期望圣经对于当代的意义，是源自昔日的原意。在人类心灵共通一致的原则下，我们面对着同样的属灵景况，而圣经的古代意思或多或少是直接回应人类现今的处境。圣经所要针对的问题，不仅是某地或当下的事情，更是对终极课题的关怀。当我们得知神的心意(那是在很久以前由人类作者披露出来的)，我们就为人类现今的关怀，找到理解及其中的意义。任何人试图从圣经寻找其他的“意思”，就失去了神启示的客观基础。只有在经文中发现的意思，才能为此提供基础。范胡撒说它是“决定性的经文意思”(determinative textual meaning)。[51]

154

5.3 释经者的前理解

在我们教书的神学院中，每年冬天总会落下雪来。几年之前，发生了一件趣事，有一个来自非洲的新生，在丹佛冬季初雪来临之时，竟然对着从天降下的片片雪花看得出神，面露惊讶的神色。那位学生从未有机会接触过真雪，她唯一对雪的认识，只是通过杂志中的图片。故此，那位学生一直以为雪是从地上冒出来的，就如露水一般。按理说，这是一个合逻辑的假设，但后来却被证明是错的。同样地，我们所有人因着个人已有的阅历、训练和思想，都对身处的世界有着一定的假设或推想，而我们就是以这些前设，对我们的经历做出诠释。这些前设可能正确，也可能错误——又或是部分正确，部分错误，然而它们过滤或渲染了我们所遇到的所有人或事。在自觉与不自觉之间，我们建构起一套用以诠释我们的经历，或整理个人感受的信念和态度。这些信念和态度称为“前理解”，它们塑造了我们对现实世界的观感，且发挥着重要的影响。没有一个人可以免除这种

前理解;要“完全客观”地诠释现实世界,是一件不可能的事。然而,这不是说读者带进文本的东西,就决定了那文本的意思。文本的意思是固定不变的,不过读者却有或多或少的包袱,影响了他们对那意思的理解。

我们一切所知的,在某些情况下,已经被渗入诠释过程中的前理解所模塑。以往,释经理论集中研究经文的古代世界,以及理解经文“过去”的意思时所需用的技巧。现在我们认识到,必须更多关注释经者在诠释过程中所注入的事物。我们要对自己和研究对象有所认识。西塞尔顿(A. C. Thiselton)指出:“历史处境是有两重的:**今天的释经者与古代的经文一样,处于特定的历史和传统处境中。**”[52]他补充道:“对释经者所处的视域不加考虑,释经学就不能继续下去。”[53]在伽达默尔的“视域”(horizon)隐喻(某种观点或理解所显示的视野)的支持下,西塞尔顿这样评论说:“圣经释经学的目标,就是要使释经者与经文两者之间,产生积极并有意义的接触,如此,释经者本身的视域便得以重塑和扩大。”[54]

5.3.1 前理解的定义

前理解一词所指的,是释经者在释经工作中所注入的事物。弗格森(D. S. Ferguson)提出一个简明的定义:“前理解可被定义为:个人用以认识并解释现实或现实某一面的一套假设和立场。”[55]它是理解事物的基础和预备起点。我们的前理解塑造了我们成为当下的模样,也驱使我们由此起步。事实上,前理解是必不可少的。[56]某种背景知识与经验,的确有助于理解其他的经历或处境。举例来说,大部分人对医药处方都是一知半解的。我们知道要按时间、按一定分量来服用某种药物,不过除了这个有限的前理解外,我们对医学名词与符号大概就所知无几了。由于拥有一个较完全的前理解,医生或药剂师就可以从“文本”中读到更多意思。同样,我们的非洲朋友因为亲眼看见雪花如何从天降下,现在对雪有了更多真确的认识,她的前理解就得以扩大和丰富。

155

构成前理解的不同元素是什么?它们又从何而来?前理解包含了我们面对生活时的一整套个人生存和思想的架构:我们的语言、社交习惯、性别、智力、文化标准、生存环境、政治取向,甚至包括我们在某一时刻的情绪状态。这些元素建构并决定了我们个别的世界。它们确定我们用以理解世界的范式,使我们能够如常生活。

弗格森将前理解分为四类:(1)**信息性**(informational):一个人在接触某样事

物以前,对它已有的认识;(2)**态度性**(attitudinal):一个人在处理某个论题时的倾向,也可称为成见、偏见或癖好;(3)**意识形态性**(ideological):包括一般性的,我们对整个现实世界的观感(世界观、参照标准),以及尤其是,我们对某种事物的看法(见解、观点);(4)**方法论性**(methodological):一个人在解释某样特定事物时所实际采用的进路。可能的取向,包括了科学化、历史性和归纳式的。不同的进路将会影响所得结果的类型,即使在另一层面上,释经者已经准确采用特别的方法,免除诠释的偏见。[57]

在圣经诠释的工作中,我们不能避免或否认前理解的存在。每一个释经者都带着各自的偏见和倾向来研读圣经。假如我们要问个人前理解的来源或成因时,我们将会在个人早有的经历、习惯和训练中——政治、社会、文化、心理和宗教上——发现它。总之,就在我们直至当下一刻的整个人生和生活中,甚至连我们的母语,都影响着我们对现实世界的观感。这一切都牵引着我们,而且在许多层面上,决定了我们对世界的看法。每一个人都在处理以上所有因素。

5.3.2 前理解的作用

明显地,前理解在释经过程中有着重大的影响力。举例来说,近代那些接受科学足以解决问题的**意识形态**(引用弗格森的第三个分类)的人士,就会拒绝圣经记载的超自然解释。[58]例如,科学主义的意识形态影响了解释的结果,正如接纳圣经的世界观就会对资料有其他的解释一样。论及科学方法的知识论的立场,特雷西(D. Tracy)有此评论:"科学主义主张一种试图否定其本身诠释特性的探索模式,这种模式掩盖了它既有的历史特质,以致它可以声称拥有历史的确定性。"[59]另一方面,某些后现代的诠释者并不会反对对圣经经文的超自然"解读",因为根本没有任何解读方式是占优势的。读者可以随自己心意理解文本。我们可以引用许多其他例子,证明意识形态对诠释的影响。在前理解的态度性层面上,威尔豪森(J. Wellhausen)的反犹太思想导致他诋毁律法书。[60]黑格尔(G. W. F. Hegel)的意识形态影响似乎也支持了威尔豪森的观点,认为以色列的历史是通过三个不同阶段逐步形成的。[61]甘克尔(H. Gunkel)的形式批判学——一种方法论的元素——颇影响了一整代的旧约学术研究。[62]德弗(W. Dever)把他认为是极大的偏见分门别类,指出这些偏见影响了许多当代旧约学者如何解读考古学的证据。[63]同样地,正典批判学已经启发了对《诗篇》诠释的重要洞见。[64]

156

在一篇相当有见地的文章"我们的释经学传承"(Our Hermeneutical Inheritance) 中,伦丁(Roger Lundin)追溯近代知识进路的历史与哲学根源。[65]他将笛卡儿(R. Descartes)的推理方法和培根(F. Bacon)倾向归纳式的取向加以比较。然后,他指出 19 世纪的美国基督徒如何把苏格兰人的唯实常识论(common-sense-realism)与培根的科学进路结合起来,从而发展出他们自己的基本释经取向。伦丁发现:"为了要得着对圣经的理解,他们只不过运用了归纳的技巧,就是自然科学家大量使用,并且借以获取了可观成就的技巧。"[66]他认为,"归纳式圣经研究"在很大程度上是历史进程,特别是美国对启蒙思想的吸收的产物;这种研究方法不是唯一的,也非不证自明,并在所有情况下都是好的方法。[67]有趣的是,伦丁注意到这种以归纳式进路来诠释圣经的风气,如何为个人、群体、宗派,甚至是别的教派开了一扇门,使他们得以将一己的信念建立在他们本身对圣经的研读上。[68]

157

伦丁的结论认为,在现实中,没有一个人在研读圣经(或任何文学著述)时,可以完全公正中肯,即使"我们大部分人都愚昧地自以为能够在进行经文研究时,保持像笛卡儿所说的干净利落,或像培根所说的一样准确"。[69]在海德格尔(M. Heidegger)、维特根斯坦(L. J. J. Wittgenstein)、伽达默尔和利科(P. Ricoeur)等哲学思维源流的暗涌中,伦丁总结说:"释经学理论要为圣经文体做出公正中肯诠释的这个理念,根本是无法达到的。"[70]

如此说来,前理解可被当作一样有用的资产,或是一个危险的罪犯。噢! 资产或罪犯,只在于"前理解者"(preunderstander)的眼光! 当然,在释经者处理一段经文之前,就需要某些前理解而言,是不可或缺的。不过,同样地,前理解可能扭曲了读者对现实世界的观感,变相成为一种成见,以致削弱了释经者做出准确判断的能力。无疑,前理解决定了读者如何理解阅读圣经的任务。

我们必须加以考虑的是:我们并非总是可以有意识地选用个人的前理解,或清楚地识别它们在释经过程中所产生的影响。正如一个普遍的说法:鱼游水中,却毫不察觉被水包围,我们也不能意识自己对现实世界已有的看法。我们亦不能认识到**我们个人的**前理解可以是何等独特——没有一个人跟我们对世界的看法会是一模一样的。

这些前理解在释经过程中可能产生的影响,或多或少在于它们与正研究之课题的关系有多密切。举例来说,上文提及的那位非洲学生,她对雪的错误认识,可能对她理解如下的经文影响不大:"你们的罪虽像朱红,必变成雪白。"(赛

1:18)另一方面，一种意识形态——例如威尔豪森的反犹太思想，或对任何反犹太思想都厌恶的“政治正确思想”——必然对一个人如何解释耶稣在福音书中对某些“犹太人”的负面批评，发挥重要的影响。某人可能倾向认为所有犹太人都是“坏蛋”，另一个人却会视福音书作者为反犹太分子，因而致力清除这一类污染了的记载(现代的译本坚持保存这类“成见”)。上述两个例子说明，有一些前理解可能比其他的影响深远。前者只会影响(也可能扭曲)我们对有关雪的经文的解释，后者却左右我们理解圣经两约书卷中每一项负面地谈及犹太人的事件或宣称。

158

在面对新的证据时，那位非洲学生便毫不犹豫就着自己对雪的错误认识做出修正。作为释经者，摆在我们面前的挑战之一，就是不仅要辨别个人的前理解，并且加以端详，更需要同时做出调整或修正，或勇于摒弃那些被证明为错误的前理解。我们必须学习辨别出自己的前理解，并且衡量它们的价值。我们必须有一个基准，用来修订前理解，或判断它们是不能改变的。

5.3.3 释经作为前理解的哲学

我们需要在诠释圣经的基本立场上，做出一个抉择。大多数人以为，圣经的诠释等同于对古代文献的理解。事实上，直至20世纪40年代左右，释经学的核心工作就是考究圣经作者或编者所处的世界、由此而来的经文，以及那些经文原有的读者。换言之，当时的圣经诠释是针对经文历史场景的探索——古代世界曾发生的事，并由此而被记录于经文内的一切。然而，近代学者逐渐认识到，只有把目标集中于还原历史中所发生过的事情或有关记载时，**历史方法**才有效用。假使一个人选择对圣经经文所记述的历史不闻不问，而只是把焦点放在经文上(尤其是经文与读者之间的互动)，那么随之而来的，将会是许多不同的方法和相异的结论。

因此，虽然摩根(R. Morgan)无意以文学进路来代替或取消历史或语意学的研究成果，但他主张，在现今这个多元化又高举理性的世界中，文学进路(换言之，不是以作者/经文为中心)“为圣经的诠释带来一个容许很多合理解释的空间”。[71]摩根认为，试图寻找“那唯一正确的答案”(即经文那正确的解释)的行动，只会令圣经成为一部支离破碎、教人失望的文献，结果“为人带来的就是遥远过去的种种零碎资料，不能与现今生活产生什么关连”。[72]换言之，摩根暗示，因着

人们怀着各类前理解来理解圣经，并且以圣经来达成不同的目的，故此没有人能宣称只有一种进路（即使真的有）是正确有效，至少是更好的。那么，我们是否已处于一个释经学的自助食堂，必须默许每一种释经方法，并且认同所有释经者？人们是否可以任凭己意来研读圣经，以他们认为合适的方法，最后呈现他们的结论？

由于我们处于一个多元主义的世代，与许多宣称拥有真理的人士——佛教徒、伊斯兰教徒、犹太教徒和基督教徒，诸如此类——共存，摩根相信，若要提出一个合乎历史、对圣经正确的理解，以便支持某一个人的单一宗教观点，无疑是缘木求鱼。故此，他认为，假如我们将圣经的记述当作文学著作般来研读，宗教人士就能纯粹以其他理由来肯定他们的看法与立场，而不会为了达到某一目的，把历史用途加诸圣经。摩根不是要取缔历史批判性解经（historical-critical exegesis），相反地，他是试图把这个释经取向调至一个合适的位置，使它与现存的神学表达方式彼此配合，并对那些已将宗教信仰建基于圣经的人士，给予肯定。

正如上文所述，有人或许会采纳某种哲学立场，然后根据那指针继续进行诠释。例如，以存在主义思想架构作为基础[73]，海德格尔和布尔特曼认为，只有当作为主体的我们，在自身的存在中进入圣经经文，并且经历它们的意义时，圣经经文才有意思。[74]纵然他们的论点有其可取之处，却是大大地扼杀了真理，将信仰的真实性局限于与我们经历相符之处。他们的优越位置，**决定**了经文的意思，而不是让作者有权把原意表达出来。这样的假设有何根据？当然，一个读者可以随心所欲对待经文。不过，正如我们在下一章所述的，这类不管别人愿意与否的手法，并不是阅读经文的适当方式。正如前文所论，由于圣经在本质上有别于其他文学作品，它是神的权威启示，那么，它的范畴与内容便超越我们人类的实存景况。理解它的内在意思，应该成为我们的目标。 159

正如本书第二章所述，在布尔特曼那较为存在主义式的释经进路之后，出现了一种称为**新诠释学**的理论。[75]这种学说不再提倡以什么方法或过程来决定经文的意义（即经文在历史中所要表达的），取而代之的是，新诠释学的跟从者把注意力集中于当代处境上——古代的经文如何有权威地在今天说话，并且显出其适切性。

同样地，**解放神学**也显示了前理解的重要性。[76]这进路的起点在于，教会要

扮演为贫穷人伸张正义的角色（始于拉丁美洲）。解放神学家并非单纯以某套原则来研究圣经，而是把圣经诠释的基础，建立在为贫穷人争取公义的动机上。马克思思想的意识形态基础往往成为这些神学家诠释圣经时的前理解，并且支持他们发展其政治议程。在相似的脉络中，某些读者现在欣然接纳同性恋者对圣经的解读，运用"同性恋理论"（queer theory）的工具，以及对圣经经文的性别研究。[77]通过这样的研究，出现了一种对圣经经文的新（往往称为"更准确的"）理解，根绝了圣经对同性恋行为的排斥。这些读者把他们认为同性恋行为是可以接纳的前理解，自觉地、坦然地应用在他们对圣经的解释上。同样地，**过程神学家**亦以其立场或前理解来看待圣经。在哲学家怀特海（A. N. Whitehead）的影响下，他们将现实世界理解为一个进程，一个世人置身其中理解世界的因果洪流。[78]卢卡奇（George Lucas）认为："过程哲学与其他运动之间的分别，在于它首要强调改变、变化，以及现实的事件特性，这与怀特海认为传统形而上学的内容是一种静止或'空洞'的实质刚好相反。"[79]

根据这类神学家的理论，语言是常变、含混、可以有众多不同意思的。故此，我们不能准确理解语言，因为它是以抽象的方式来表达现实。由于所有真实事物都是以这种变动的状态存在，圣经经文的意思就不再可能是准确或权威的。对过程释经学来说，理解经文的目标，既不是取决于圣经作者的动机，也不是经文的某些历史意义。以过程为取向的释经者，不会寻求命题式的真理，而只是处理读者在经文中所遇见的东西。他们的前理解是相当自觉的，而且也成为他们理解圣经所要穿越的一个门槛。[80]

正如我们在这一切近期发展的讨论中提及的，它们标志着解经方法的明显改变——上述变迁的部分有时称为后现代主义（postmodernism）。这些发展说明了从以作者和文本为中心的解释取向，转向了以读者为中心的取向。事实上，麦克奈特（E. V. McKnight）指出，当代读者的前理解的本质，已经导致释经工作的基本转移。他认为"**以读者为本的取向**已经承认当代读者对经文的'意向'，与古代的作者和/或读者的截然不同"。[81]他进一步指出："随着世界观的改变，以及任何一种世界观中社会环境的变迁，人们对圣经经文的理解和诠释，有了很不一样的看法。"[82]在文章的较后段落，他总结道："读者为经文**制造**意义。虽然受着文化处境和批判性假设的限制，读者却可以为经文带来颇有创意的理解，但对自己的创意潜能毫无自觉。"[83]对麦克奈特来说，当代释经者能"充满创意"地理解圣

经的经文，就是一项重大的进步。这类读者因着"不再受传统教义和/或以历史批判为依归的理解与诠释之限制"[84]，得到新的自由。显然，麦克奈特的后现代观点，把圣经的教导大大相对化起来。对他来说，由于圣经的教导只是一系列古代文化及其原始或未经批判的世界观的产品，那么它们就不一定是现代人所要顺服的永恒权威。因此，不管圣经对现代人拥有什么权威或适用之处，情况都是一样的：它是一部由文化和历史塑造而成的文献，而它的文化与我们当代的截然不同。对麦克奈特来说，读者对经文的看法（而不是**经文本身**）才是经文意思的终极权威基础。

可是，什么才是圣经所传达的客观信息？听众收到的信息，是否就是正确的信息？经文对它原来的读者，又有什么意思？对于这类后现代取向，弗格森的评论十分有理：

> 举例来说，历史作为神自我揭示的一种方法，究竟是怎么一回事？如此一来，以宣道（*kerygma*）的内容作为信仰的对象，似乎已经变得模糊。对于受难与复活这些历史事件，人们并不认为是由语言创作而成的，不只是"语言事件"（language events）。以语言为唯一的释经指引，实在不能还历史一个完全的公道。[85]

我们认为，上述呼吁释经学要更多容许多元主义的开放性的言论，让释经者易于陷入主观主义和相对主义的危机中。如果容忍或避免冒犯其他宗教是最大的美德，那么我们就不如放弃追求真理吧？当我们寻找什么是真实时，就要把圣 162 经放在一边吗？[86]此外，某些像反犹太主义或种族主义的想法，根本就是非常恶劣的想法（假如不加质疑的话），威胁社会，后果堪虞。摩根承认这些内在的危险，但只是呼吁受过良好训练的历史学者和语言学者提出批判的声音，"把其质疑作废"。[87]不过，倘若所有文学进路都是可以接纳的，由读者赋予意思，那么历史学者和语言学者如何能够把某一文本的独特"文学解读"质疑作废，就不清楚了。因为假如历史观点（作者在撰写文本时的原意）没有主导性的影响，那么不同的"解读"都可以被誉为是合理的，甚至是令人满意的，不论他们是资本主义者、马克思主义者、同性恋者、解放主义者、过程思想者、女性主义者或美国非裔人士。[88]后现代主义可以接纳这样的状况，因为它的进路是把读者放在主导的位

置。我们却是想要接纳和运用文学的方法，让我们可以理解和领会圣经的文学层面。不过，在运用文学的方法时，我们不能丢弃经文的历史基调。我们坚持，“历史”的焦点提供了最好的大道，通往合理的“文学”解读。我们不想要一个非此即彼的进路。[89]我们拒绝任何以文本的当代“解读”取代它的历史意思的前理解。

5.3.4 检验前理解

我们如何能知道自己的前理解是否与真理相符？刘易斯（Gordon Lewis）指出，我们可以透过评检一个人的前设，以致释经工作无须绝望地陷入释经的恶性循环中。[90]刘易斯这样评论："前设只能有暂时性的权威，直至它们获得充分的测试和证明。"[91]其中一个对我们的前理解的测试，就是它们是否符合圣经的资料。不过，批评者可能会质疑圣经拥有最终权威的因由。对此，任何回应都要有进一步的解释。为什么基督徒假设了圣经在根本上是正确的？

163

深思明辨的基督徒坚持接受圣经的正确性，认为那并非一种先入为主的教条主义，也不是一种只想表明立场、没有真凭实据的前设主义（presuppositionalism）。换言之，我们不是把自己定位于某类护教者的阵营中，称其为“前设主义者”（presuppositionalists，例如范泰尔[C. Van Til]）。在这种观点中，人往往首先假定了神的存在或圣经启示的正确性这类信条。[92]我们反而更乐于接受经过修正的证据主义，或讲求证据的立场。[93]赖特（N. T. Wright）称这个取向为“批判性的现实主义”（critical realism），我们也赞同他的看法。[94]也就是说，我们相信必须由一些假设开始，然后加以测试，做出接纳或拒绝。我们必须在所有其他有关真理宣称的亮光中，来评估基督教信仰背后的证据。

我们相信，这种取向有助于建立历史上基督教信仰的有效性，使它可以站得住脚。这种取向对存在和现实的种种课题，做出比所有对手较少困难的解释。我们不是倚重科学的根据。不过，正如卡内尔（E. J. Carnell）所说的："基督徒在圣经中找到他的人生哲学，这是可以肯定的，然而，基督徒接受这种哲学，不只因为那是圣经所说的，更是因为当遇到考验时，它比其他哲学理论更能解说人生。"[95]我们完全反对那种认为基督教信仰立场只是“黑暗中的跳跃”，由于没有更好（或更差）的选择，许多人就“真诚相信”的论调。后现代的西方文化抬举相对主义与多元思想为崇高的规范，甚至成了无可争议的公理。相对而言，我们相

信有绝对真理存在，并且是不能被相对化的，好叫互相矛盾的宣称看来同样合理。我们相信，接受圣经为真确的，就是最有根据的取向。

164

5.3.5 基督徒的前理解[96]

作为负责任的释经者，我们致力于采用任何理性的方法，以便能够准确明白圣经经文的意义。不过，当面对那些经文的“神学”意义而要做出判断时，我们就必须跨越我们的分析方法。虽然我们分享了世俗历史学者的许多批判方法，我们却是以我们对圣经的独特意义的前理解来进行研究。

世俗的历史学者可能只把圣经看成古代宗教经文的汇集。这种看待圣经的方式——通常出现在学院派或自由神学的评论中——无法导致对圣经的宗教价值和意义有合理的结论。事实上，对比一个有信仰的学者，这些结果显然是“不结果子”的。然而，作为本书的作者，我们相信圣经是从神而来的神圣话语。只有依循这个立场，我们才能以历史和批判的方法，来达到在神学上有意义和中肯的成果。赫希（E. D. Hirsch）强烈地指出：“一个释经者怎样理解所要处理的经文，如何划分它的类别，将会大大左右他对各项细节的了解。”[97]我们肯定，福音派的圣经观点为释经提供了最好的基础，能够对圣经经文做出合理的解释。理查森（A. Richardson）对此做出扼要的说明：

> 那种容许我们最能清楚理解所有事实，而无须为任何一部分做出辩护的观点，就是相当真确的观点。基督徒相信，对圣经的信赖，使我们清晰窥见圣经事实的本相，而不会带来任何扭曲：他们清晰理解当中的事实，因为他们能察觉其正确的意思。[98]

我们是普世福音派群体的一员。我们委身于传统“基督徒”所理解的信仰。这个取向赋予我们前理解，为我们对圣经的理解定下规范。虽然我们必须常常以圣经的教导作为唯一并最终的权威，但我们以圣经为神的启示的实际前理解，引导着我们对它的诠释。同时，我们也坚持致力于维护圣经的权威，因为我们早已确信它是真确的，认定它是神的默示。这是源自“批判性的现实主义”（再次借用赖特的用语）的信息循环。

我们能否避免前理解所带来的偏见？当我们置身于个人的前理解中而不能

自已时，是否还有批判的余地，而且能够改正？假如基督徒要彻底以圣经为准
165 绳，那么唯一的解决方法，就是认真仔细审阅圣经，并且降服其下。那就是，我们可以渴求以圣经为基础，以及坚定的前理解。换句话说，由我们文化而来的信念与观点，当跟信仰有所矛盾或违逆圣经真理时，我们就必须加以识别，以及设法在释经过程中指明这些影响，并加以控制。基督徒的群体在圣灵的引导之下，构成了这样的自我分析的最理想舞台。

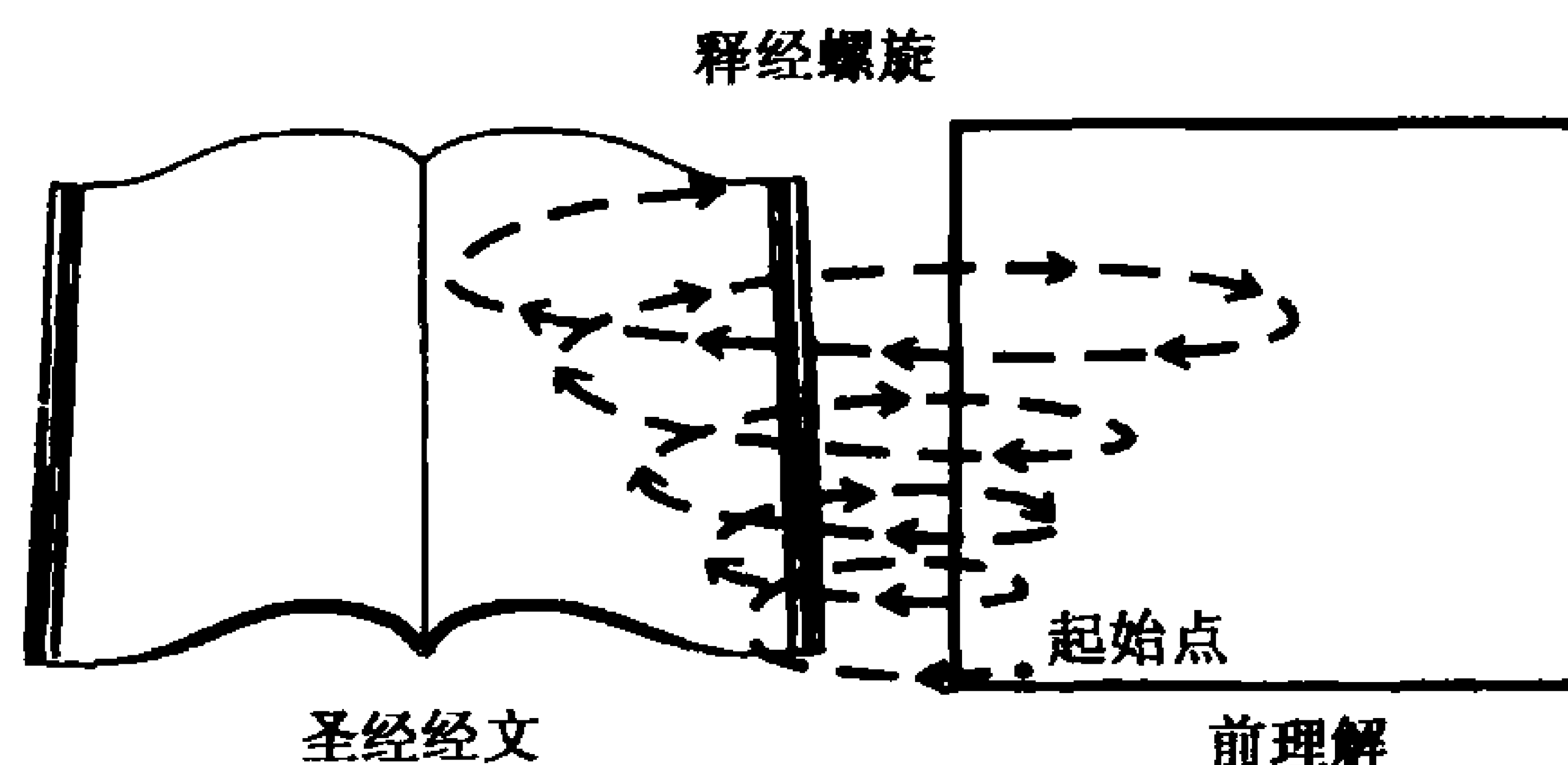
我们必须把接下来对如何理解经文的讨论，系于这里对前理解的讨论上。只有文字的书页文件，只不过是毫无生命的实体。毕竟，墨水和纸张是什么？赋予这些文字的意义，在相当程度上是取决于我们：我们想把什么意义赋予这些字词？后现代的读者可以随心所欲地做事；没有任何法庭可以约束文本如何运用或滥用（不过，法庭当然是可以判处诽谤罪的——这是某人公然地不实报道，并出版其观点）。我们必须决定，究竟我们是想聆听它们在成书时最可能有的意思，还是我们想以其他方式行使、操纵或利用它们。圣经的作者、编者或构成群体显然不能为他们的情况做出答辩。第一代的读者也不能让我们知道他们知悉了什么。在政治圈子中始终存在的对于解释美国宪法的争议，证明了今天的人们决定了他们如何运用古老的文献。[99]圣经的经文或教会的信经可以理所当然地宣称圣经是默示而成的，不过今天的释经者仍然要决定他们怎样对待那些宣称。神学与基督徒的实践，是建立在传达这些信息的圣经经文上，还是建立在解读那些作者的现代群体的目标、关注和议程上，抑或是两者的结合？福音派信徒可能坚持（正确地，我们相信）建立在基于圣经原意的焦点上；然而，正如我们已经见到的，解经的历史清楚地证明了释经者的议程或前理解的普遍（有时是有害的）影响。什么是最理想的基督徒前理解？对我们来说，那是源自本章开始时所罗列的一整套前设。

5.3.6 前理解随理解而改变

在谈论这个由圣经作为决定因素的前理解的同时，我们承认它从来不是静态的，而且只要我们研读圣经，在我们作为基督徒的属灵理解中成长，也不应该是静态的。释经者以不同的问题、偏见和前理解来处理经文，这一切是衍生自他们个人的处境。显然，那些前理解影响了他们所得到的答案。然而，释经者所得的答案也对他们本身造成影响：经文诠释了释经者，使他不再只是进行诠释工作

的主体，更是承受诠释的客体。回想上文那个对雪拥有某种前理解的非洲学生。当她一旦认识到雪是从天而降，而非出自地土时，她就对自己的理解做出修订。 166
经过校正之后，这个学生对雪的认识变得恰当：雪应该是属雨水一类，而不属于露水的一类。

以上情况，导致释经者得出一种释经循环(hermeneutical circle)的看法，或者更贴切的形容是释经螺旋(hermeneutical spiral)。[100]每一个释经者都带着某种前理解来展开工作。经过对某段圣经经文的初步研究后，那段经文往往在释经者身上产生了影响。他的前理解不再是此前的模样。接着，随着释经者获得了新的启迪，继续进一步探讨经文时，就从新的前理解中进一步(也许会有不同)提出问题和答案。一种崭新的理解出现了。释经者不只是绕圈子，沿着一个恶性的循环，而是螺旋式向前进展。经文的意思没有改变，不过释经者却增进(我们由衷地期望)了(更)正确地理解它的能力。



无可否认，释经工作难免会出现循环论证的情况。当我们提出信心是全面理解圣经的条件，然后又透过圣经以期认识神在基督(那位我们所信靠的)里的自我启示时，整个论证过程显然已是一个循环。然而，我们坚持，任何一种学问都需要一个适当程度的前理解。这正如我们所认识的，是所有学问追求的本质。故此，人必须对神有所认识，即使是以信心的前理解得到。然后，那信心的立场就能使基督徒在圣经研究中，获得对神的更深认识，以及明白圣经的内容。当我们借着研究圣经而有更多领悟时，我们的前理解就或多或少会在根本上有所变化，得到扩展。在本质上，这过程描述了一切学习的性质：它是一种互动、持续和不断的性质。当信徒研究圣经时，他们与经文产生互动(同时也与神这位圣经作者相遇)，结果，经过一段时日，他们的前理解就得以扩展。

167

5.3.7 在释经中的前理解与客观性

对前理解做出上述讨论后，也许有人会怀疑：我们是否不能避免主观化的释经。我们是否能够真正客观地诠释圣经，抑或只是从圣经的字里行间搜寻我们希望获得或倾向的答案？我们是否只可以与后现代主义者一同谈论"对我来说是正确"的答案，而不再希望找到普世或绝对的真理？这些问题的解答，系于我们以下前设的有效性，即圣经所传递的是真理，并构成了神给我们的启示，而且释经者是有可能把它发掘出来的。假如神已经将真理启示于圣经中，那么他使我们能够明白那真理，或至少摸着一点头绪——那是神的信息，乃是我们应要寻求的(而不是我们自己的"解读")——就是一件合理的事。故此，虽然我们无法在试图诠释经文时避过前理解，却不表示我们就不能领悟经文的含义。尤其是，假如我们的目标是要找出经文在写成时所要传达的意思，我们就已经拥有一些客观的标准，足以证明我们的诠释。[101]

因此，我们否认任何控诉，指责我们的看法只不过是摒弃所有对经文及其处境的事实或资料的归纳评估。承认我们的前理解的角色，不会把我们引入一个死胡同中——只能在经文中发现我们想发现的——即使那是一个永远存在的隐忧。释经者若是真诚、反省和谦卑的，就常会保持心胸开放，面对改变，甚至是在前理解上的重大转变。这就是释经的**螺旋互动**。因着我们接受圣经通过圣灵而来的权威，我们就随时准备面对它的信息要我们做出的修正。总有方法去验证不同的诠释，或至少可以证明某些释经的选择比其他的合理。这不是掷骰子的行径。有许多不同又可行的方法，能帮助我们找出原文最可能对原来读者的意思。每一次当我们与经文产生互动，因而改变自己的前理解时，我们就证明这过程是有客观的约束，否则就不会有任何改变出现，而我们将永远埋葬在自己一直坚持的观念中。

拉金(W. Larkin)提出一个合理的说法：因着神是按照他的形象造人，故此人类拥有"超越前理解，可以衡量和改变它"的能力。[102]人们绝不是那样受制于个人既有的观念，无法有意识地超越它们的。拉金相信，促使释经者衡量和超越我们的前理解的过程，就是"找出经文作者意欲传递的明确意思，然后以圣经作为最后之定准，判别在圣经之外的思想模式"。[103]这就是我们的目标。

168

释经螺旋可以说明一个非常积极的经验，就是神借圣灵带给信徒在真理上更新而充分的认识，领悟到如何在信徒生命中实践。假若圣经是正确的(这让我

们回到我们的前设上)，那么，顺从圣经的真理，就构成了诠释它的内容的最适当起点。然而，只是如此，却不足以使我们理解圣经。释经者要充分掌握圣经的信息，就必须运用适当的方法，并且愿意让圣经改变或澄清他们的前理解。正如弗格森所说的："所有知识都是难以理解的，若要有所领悟，就需要我们付出极大的努力，而且绝不能忽略对自己个人和社会模式所加诸的前理解做出防范。"[104] 螺旋的象征，就是对于适当地理解圣经的最健康进路。

注　释

1. 范胡撒(K. J. Vanhoozer)另外列出了三个"解经的美德"(interpretive virtues)，亦是我们所假定的，不必言明：诚实(honesty，承认个人的立场和取向)、开放(openness，愿意聆听和考虑别人的意见)和专注(attention，注目于经文上)。参阅 K. J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?* (Grand Rapids: Zondervan, 1998), 376—377。
2. 在不相信神与相信神的学者之研究结果中，差异往往在于个人意志的抉择，而不在于认知。通过他们谨慎的工作，双方都会对一段经文意思(meaning)达成同样的理解。不过，由于他们不同的信仰观点，故只有相信神的人才能领悟圣经真正的意义(significance)，并且愿意遵从其中的真理。我们这样看，部分是由于我们对《哥林多前书》2:14 的理解，关于这方面参阅 C. L. Blomberg, *1 Corinthians*, NIVAC(Grand Rapids: Zondervan, 1995), ad loc.。稍后，我们将讨论意思与意义之间的区别。此外，信徒对信仰的委身，会让他的身心开放，在圣灵的引导下更谨慎地聆听。参考下一点。
3. 我们在论新约文体的章节中，将讨论福音书段落中的神迹现象。重要的文献参阅 Blomberg, *Historical Reliability*, 73—112。
4. 作为一个例子，参阅 J. P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, vol. 2 (New York et al.: Doubleday, 1994) 书中用了大量篇幅维护在福音书中有关耶稣神迹的历史证据，见 509—644 页。
5. 除了以上引述维护圣经真实性的文献之外，旧约方面可参阅 V. P. Long, D. W. Baker & G. J. Wenham, eds., *Windows into Old Testament History: Evidence, Argument, and the Crisis of "Biblical Israel"*(Grand Rapids: Eerdmans, 2002); W. G. Dever, *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel*(Grand Rapids: Eerdmans, 2001)；和 W. C. Kaiser, *Are the Old Testament Documents Reliable and Relevant?* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2001)。关于在新约研究中历史方法的角色，有用的导论参阅 D. A. Hagner, "The New Testament, History, and the Historical-Critical Method," in New Testament Criticism and Interpretation, ed. D. A. Black & D. S. Dockery(Grand Rapids: Zondervan, 1991), 73—96。

哈格纳(D. A. Hagner)在他的论文中总结了历史批判方法几个有价值的修订,呈现出与论文那毫无根据的负面结论(89—91 页)截然相反的情况。关于福音书的历史真实性,另参阅 I. H. Marshall, *I Believe in the Historical Jesus*(Grand Rapids: Eerdmans, 1977);和 id., *Luke: Historian and Theologian*, 3d ed. (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1998),后者较集中于《路加福音》。

6. N. Lash, "What Might Martyrdom Mean?" *Ex Auditu* 1(1985):17.
7. 我们借用了 A. C. Thiselton, *The Two Horizons*(Grand Rapids: Eerdmans, 1980) 文中对于视域融合(fusing of horizons)的意象,取材自作者对伽达默尔(H.-G. Gadamer)作品的透彻分析。
8. Lash, "Martyrdom," 18.
9. 在《诗篇》119:97—104 中作者具体呈现了顺服神的信徒的视野。诗人渴望神的命令"常存在我心里"。当面对神时,他的态度始终是"思想你的法度",并且致力"守了你的训词"。诗人对他的神说:"我没有偏离你的典章。"
10. C. H. Spurgeon, *Commenting and Commentaries*(Grand Rapids: Baker, repr. 1981, orig. 1876), v. 当然,那时候所有学者与讲员都是"男人"(men)。
11. B. Ramm, *Protestant Biblical Interpretation*, 3d ed. (Grand Rapids: Baker, 1970), 17—18;中文译本参阅兰姆著,詹正义译:《基督教释经学》(美国活泉出版社,1983 年),15—16 页。
12. 异端或教派大多拥有的一个显著特点,就是他们会引用《约翰福音》14—16 章中耶稣的一番话语,尤其是 14:26、15:26 和 16:5—16。事实上,耶稣不是应许说,圣灵在整个教会时期都会为以后的基督徒提供新的真理或启示。相反地,他是指着圣灵所默示、通过使徒而来的新约正典说的。圣灵的角色与现代信徒的关系,并不在于启示新的真理;他在新约成书中已完成了这工作。他现今的角色是通过圣经,使信徒能领悟和应用其中的真理。关于这些约翰著作的经文,参阅 D. A. Carson, *The Gospel According to John*, PNTC(Grand Rapids: Eerdmans, 1991), ad loc。
13. 我们不想否定神在未信者的生命中工作,甚至是通过圣经的。我们只是强调,圣灵在信徒生命中的光照工作,与《哥林多前书》2:14—16 所说的一致。
14. W. Swartley, *Slavery, Sabbath, War, and Women* (Scottdale, PA: Herald Press, 1983), 224.
15. 关于确定解经在群体中的地位的大力呼吁,参阅 S. Hauerwas, *Unleashing the Scripture: Freeing the Bible from Captivity to America*(Nashville: Abingdon, 1993)。
16. 保罗对此原则的充分理解,表达在他对腓立比教会信徒的劝勉上:"凡是真实的、可敬的、公义的……这些事你们都要思考。"(腓 4:8)
17. 这就像卡森(D. A. Carson)所谓的"抽离"(distantiation),即需要抽离经文,批判地加以研究(载 *Exegetical Fallacies*, 2d. ed. [Grand Rapids: Baker, 1996], 23—24)。没有采取这一步的,往往会导致"私意解经"(eisegesis)——把释经者喜爱的意思"读进"经文中。
18. 假如圣经所记录的,是敬虔的犹太人和基督徒由宗教引发出来的思想,而不是神本身的启示,那么,释经者就可以自由地加以处理,正如其他古代宗教著作一样。这样的释经者可以在社会学或人类学模式(包括其他)的基础上,试图解释犹太人或基督徒信仰社群如何出现,他们如何建构神话,就如过红海(芦苇海)或耶稣的复活,以解释他们的宗教经验和

渴望。

19. 维护这个陈述的经典作品，参阅 J. D. Woodbridge, *Biblical Authority* (Grand Rapids: Zondervan, 1982)。读者如想查考福音派对圣经的这个方面观点，主要的作品有：M. J. Erickson, *Christian Theology*, 2d. ed. (Grand Rapids: Baker, 1998)，尤其关注 196—259 页；D. S. Dockery, *Christian Scripture: An Evangelical Perspective on Inspiration, Authority and Interpretation* (Nashville: Broadman & Holman, 1995)；P. E. Satterwaite & D. F. Wright, eds. *A Pathway into the Holy Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994)；C. F. H. Henry, "The Authority of the Bible," in *The Origin of the Bible*, ed. P. W. Comfort (Wheaton: Tyndale House, 1992), 13—27；A. E. McGrath & D. Wenham, "Evangelicalism and Biblical Authority," in *Evangelical Anglicans: Their Role and Influence in the Church Today*, ed. R. T. France & A. E. McGrath (London: SPCK, 1993)；和 C. F. H. Henry, *God, Revelation, and Authority*, 6 vols. (Waco: Word, 1976—83)。
20. 确实，保罗引用的话在《路加福音》中出现，可能源自一套耶稣言论的汇集，而不是《路加福音》的成文版本。
21. 关于圣经作者如何视他们的作品为圣经的全面论述，参阅 W. A. Grudem, "Scripture's Self-Attestation and the Modern Problem of Formulating a Doctrine of Scripture," in *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson & J. D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 19—59。
22. 关于维护圣经正确性的这两点论述，首先参阅 C. Armerding, *The Old Testament and Criticism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983)；K. A. Kitchen, *Ancient Orient and the Old Testament* (Chicago: InterVarsity, 1966)；E. M. Yamauchi, *The Stones and the Scriptures* (Grand Rapids: Baker, 1981)；C. L. Blomberg, *Historical Reliability of the Gospels* (Downers Grove: InterVarsity, 1987)；id., *Historical Reliability of John's Gospel* (Downers Grove: InterVarsity, 2002)；C. J. Hemer & C. H. Gempf, ed., *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, repr. 1990)；其次参阅 J. Wenham, *Christ and the Bible*, 2d ed. (Grand Rapids: Baker, 1994)。
23. S. J. Grenz & J. R. Franke, *Beyond Foundationalism. Shaping Theology in a Postmodern Context* (Louisville: Westminster John Knox, 2001), 65.
24. 《民数记》23:19 的作者指出，神与人类在说谎一事上有不同的能力：神不会说谎。另参阅《撒母耳记上》15:29;《提多书》1:2;和《希伯来书》6:18。《雅各书》1:13 肯定神从不会在邪恶的事上试探人。相反，神只会做美善的事。那么，假定整部圣经都是神的启示，这启示就不可能误导，或提出不正确的事。尼科尔(R. Nicole)在新旧约圣经如何真实、可信和完整表达真理的本质上，提供了有用的评价："The Biblical Concept of Truth," in *Scripture and Truth*, ed. Carson & Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 287—298。
25. 经典的解说是 B. B. Warfield, *Revelation and Inspiration* (Oxford: Oxford University Press, 1927)。这立场的另一个例子是 C. F. H. Henry, *God, Revelation, and Authority*, 6 vols. (Waco: Word, 1976—1979)。较近期的参阅 M. J. Erickson, *Christian Theology*，尤其 196—259 页。
26. 例如，参阅 I. H. Marshall, *Biblical Inspiration* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 66。
27. J. B. Rogers & D. K. McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible* (New York:

Harper, 1979).

28. 范胡撒否认"圣经所有部分都必须是真实的"(Vanhoozer, *Is There a Meaning*? 425)。他较喜欢说圣经的功效是"产生结果的能力"(427 页)。格伦茨和弗兰克采取了一个相近的立场:"问题不在于圣经是一本权威性的书籍,而在于圣经是圣灵的工具;由圣灵通过经文说出的圣经信息,是神学的标准性规范"(Grenz & Franke, *Beyond Foundationalism*, 69)。
29. 巴特(K. Barth)仍然是主要的例子: *Church Dogmatics*(Edinburgh: T. & T. Clark, 1936, 1956), I/1, 98—140; I/2, 457—537。关于巴特如何在神的话语这大范围的论述中,处理圣经的问题,有用的评论参阅 G. W. Bromiley, *An Introduction to the Theology of Karl Barth*(Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 3—53;尤其 34—44 页。
30. J. Goldingay, *Models for Scripture*(Grand Rapids: Eerdmans, 1994).
31. 参阅 J. Barr, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*(Philadelphia: Westminster, 1983)。
32. L. Morris, *I Believe in Revelation*(Grand Rapids: Eerdmans, 1976) 捍卫了圣经本身的权威,虽然 Rogers & McKim, *Authority and Interpretation* 一文就教会经常坚称无误的主张提出异议。
33. 若想了解福音书中这种情况如何经常出现,参阅 Blomberg, *Historical Reliability*。
34. D. R. Hall, *The Seven Pillories of Wisdom*(Macon, GA: Mercer University Press, 1990) 提供了一个出色和幽默的讨论,揭露在学术研究的背后,存在着许多错误的论证。
35. 这些论点有许多是参阅 C. L. Blomberg, "Unity and Diversity of Scripture" in *New Dictionary of Biblical Theology*, ed. T. D. Alexander & Brian S. Rosner(Downers Grove: InterVarsity, 2000), 64—72。下文是基于这篇文章的分析。
36. 在不同的相关作品中,读者可以参考 H. H. Rowley, *The Unity of the Bible*(Philadelphia: Westminster, 1953),书中探讨了在圣经中一再出现的主题。W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, 2 vols. (Philadelphia: Westminster, 1961, 1967),书中支持应许/应验的进路。其中一本提倡类比进路的著作是 G. von Rad, *Old Testament Theology*, 2 vols. (New York: Harper, 1965),尤其 2:319—335。无疑,正典本身成为神的心意的一个基本陈述。参阅本书第四章论正典批判学。至于较令人注目的提议,参阅 E. A. Martens, *God's Design: A Focus on Old Testament Theology*, 3d ed. (N. Richland Hills: D & F Scott, 1998)。
37. 例如,参阅 A. M. Hunter, *Introducing New Testament Theology*(London: SCM, 1957), 66。
38. *How to Do Biblical Theology*(Allison Park: Pickwick, 1995), 63.
39. 特别参阅 J. Goldingay, "Diversity and Unity in Old Testament Theology," *VT* 34(1984): 153—168;和 J. D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament*(London: SCM; Philadelphia: Fortress, 1977)。
40. 参阅 J. P. Callahan, "Claritas Scripturae: The Role of Perspicuity in Protestant Hermeneutics," *JETS* 39(1996), 353—372,和 id., *The Clarity of Scripture*(Downers Grove, IL: InterVarsity, 2001)。
41. 这显示了例如 M. Drosin & D. Vitstum, *The Bible Code*(New York: Simon and Schuster, 1998) 诸如此类的作品的谬见。某些基要派信徒也把圣经的先知书或天启文学的作品,视作解开密码的钥匙。在无意之下,这结果变成了我们在下文讨论较多的读者—回应解经

(reader-response interpretation)形式。

42. 当然，天主教和正教信徒在他们的正典中包括了次经。详情参阅本书第四章讨论的正典和经文批判学，以及在注脚中引用的文献。

43. Contra E. Linnemann, *Historical Criticism of the Bible*(Grand Rapids: Kregel, 2001)和 R. L. Thomas & F. D. Farnell, ed., *The Jesus Crisis: The Inroads of Historical Criticism into Evangelical Scholarship*(Grand Rapids: Kregel, 1998).

44. 在此，字面解释是指按照作者原来想用的方式去理解一段经文。

45. 我们在上文强调过这一点。此外，赖特(N. T. Wright)发动了一场令人印象深刻的论战，证明新约作者的描述从公元1世纪犹太人的世界观来看，是有历史的可信性：*The New Testament and the People of God*(Minneapolis: Augsburg Fortress, 1992); *Jesus and the Victory of God*(Minneapolis: Augsburg Fortress, 1996);和 *The Resurrection of the Son of God*(Minneapolis: Augsburg Fortress, 2003)。同时，我们不会"根据它的主张"来处理所有文献，例如在典外文献中的"传奇故事"(legends)。正如上文所述，我们假定了圣经文献的默示和权威。不过，我们已经提过，作出这些类别的区分是有历史证据支持的。

46. 例如，芬克(R. Funk)和鲍尔(W. Bauer)都是极端自由派的学者，不过他们各自撰写的文法著作和词典是所有学者都采用的标准著作。参阅本书书末的详细介绍。

47. 哈格纳(D. A. Hagner)说得好："由于启示是透过并借着历史临到我们，历史批判学也就成了一个必需，而非选择。在此，'批判学'的意思是建立有见地的判断。这样看来，任何试图以不同方式来诠释或理解圣经的人士，都不能不采用'批判的方法'"("The New Testament," 75)。近期从福音派的观点看史料编纂方法的讨论，参阅 V. P. Long, *The Art of Biblical History*, *Foundations of Contemporary Interpretation* 5 (Grand Rapids: Zondervan, 1994)。

48. 天主教会在历史上宣称，福音书提到耶稣的弟妹(例如可3:31及下和其他平行经文，可6:3；约7:3—5；比较林前9:5)是指他的堂兄弟姊妹，而不是亲弟妹；我们认为，这是由于天主教会的教义主张马利亚的永远童贞(perpetual virginity)，而不是正确地理解经文的意思。参阅一位出色的天主教学者对上述课题的坦率评论：J. P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, vol. 1(New York: Doubleday, 1991), 318—332。他总结说："倘若……历史学者或释经学者要判断我们所查考的新约和教父著作，仅仅视之为历史的资料来源，那么最可能得出的主张，就是耶稣的弟妹所指的是他的亲弟妹。"(331页)当然，这并不只是天主教会的难题；新教教会有时也会陷于同样的错误中，例如，某些群体宣称，根据《使徒行传》2:38，洗礼应该只奉耶稣基督的名，而不是三位一体真神的名。

49. Marshall, *Luke: Historian and Theologian* 一书维护《路加福音》，反驳的观点认为神学与历史是两门互不相关的学问的指控。关于旧约的历史，参阅 Long, Baker, Wenham eds., *Windows into Old Testament History* 中的论文。

50. 保罗向罗马书的读者肯定旧约："从前所写的圣经，都是为教训我们写的，叫我们因圣经所生的忍耐和安慰，可以得着盼望。"(罗15:4)这个原则也可以用在新约。

51. Vanhoozer, *Is There a Meaning?* 300.

52. Thiselton, *Two Horizons*, 11(强调的字词是原书所有的)。他继续写道："所有事物都是据某一特定处境，从某一特定观点来理解的。"(105页)

53. Thiselton, *Two Horizons*, 237.

54. Thiselton, *Two Horizons*, xix. 然而,我们不同意他的良师伽达默尔(H.-G. Gadamer, *Truth and Method*[New York: Seabury, 1975], 359)的推论,认为由于意思是融合了文本与诠释者的视域,一份文本就没有单一的正理解释。我们相信,意思是在文本之中的,而不只是一份文本的既有"解读"。我们在下一章中将会对这方面展开更多讨论。

55. D. S. Ferguson, *Biblical Hermeneutics: An Introduction*(Atlanta: John Knox, 1986), 6.

56. 在未作进一步的讨论前,我们必须认定:前理解是有别于偏见或成见的。事实上,成见只是一个人前理解中的一小部分。我们稍后会再进一步区分它们的不同之处。

57. Ferguson, *Biblical Hermeneutics*, 12. 他承认,这四个类别是有重复之处的,并且一种前理解可以包含所有四类元素。

58. 在此,较早前有关前设的讨论,无疑是与前理解的有所重复。一个诠释者在诠释工作中带入整套前理解的部分,正是他/她的前设。

59. *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*(San Francisco: Harper & Row, 1987), 31. 对许多学者而言,这个"确定性"排除了在两约中记载的神学的可能性,正如我们在上文论前设时所考虑的。

60. 参阅 Lou H. Silberman, "Wellhausen and Judaism," *Semeia* 25(1982):75—82;和 Moshe Weinfeld, *Getting At the Roots of Wellhausen's Understanding of the Law of Israel on the 100th Anniversary of the Prolegomena*(Jerusalem: Institute for Advanced Studies, 1979)。

61. R. N. Whybray, *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study*, JSOT Sup 53 (Sheffield: JSOT, 1987), 43.

62. D. A. Knight, "The Pentateuch," in *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*, ed., D. A. Knight, et al. (Philadelphia: Fortress and Chico, CA: Scholars, 1985), 264,作者观察到:"实践批判性的解经没有注意到形式、体裁、生活处境和原意,在现今是不可思议的。"

63. W. Dever, *What Did the Biblical Writers Know*?.

64. G. H. Wilson, *The Editing of the Hebrew Psalter*, SBLDS 76(Chico, CA: Scholars, 1985), 139—228;和 B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1979), 504—525.

65. In R. Lundin, A. C. Thiselton & C. Walhout, *The Responsibility of Hermeneutics*(Grand Rapids: Eerdmans; Exeter: Paternoster, 1985), 1—29。另参阅 Lundin, "Hermeneutics," in *Contemporary Literary Theory. A Christian Appraisal* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 149—171; Vanhoozer, *Is There a Meaning*? 16—35;和 D. A. Carson, *The Gagging of God*(Grand Rapids: Zondervan, 1996), 57—92。最详尽的论述是 A. C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*(Grand Rapids: Zondervan, 1992)。

66. Lundin, Thiselton & Walhout, *The Responsibility of Hermeneutics*, 21.

67. 在此,我们的意思并非拒绝接受以归纳式方法来研究圣经之可能性,也不是认为有计划、有条理的研究是不需要的。稍后,我们会就此有更多的论述。

68. Lundin, Thiselton & Walhout, *The Responsibility of Hermeneutics*, 22. 这导致豪尔瓦斯(S. M. Hauerwas)认为,我们需要把圣经从北美基督徒手中取回(这些基督徒认为他们有资格自行解释圣经),把解经的任务交给"可以帮助教会整体在神话语的权威下站立的属灵导师"(*Unleashing the Scripture*, 16)。

69. Lundin, Thiselton & Walhout, *The Responsibility of Hermeneutics*, 23.

70. Lundin, Thiselton & Walhout, *The Responsibility of Hermeneutics*, 24;另参阅 Lundin, "Hermeneutics," 158—163。
71. R. Morgan with J. Barton, *Biblical Interpretation*(Oxford: Oxford University Press, 1998), 286.
72. Morgan & Barton, *Biblical Interpretation*, 286.
73. 关于这些存在主义进路的评述,包括伽达默尔和布尔特曼,参阅 Thiselton, *Two Horizons*。另参阅克莱因(W. W. Klein)对 *Two Horizons* 的书评,载于 *Trinity Journal*, n. s. 2 (1981):71—75。
74. 西塞尔顿引用了布尔特曼的宣称:"容许自身在经文的探索中,接受经文的审视,并且聆听它的宣告,是行之有效的。"(Thiselton, *Two Horizons*, 191)此外,布尔特曼认为,相信基督的十字架"并不表示要我们自己……跟一件客观的事件扯上关系(*ein objektiv anschaubares Ereignis*)……反而是让基督的十字架成为我们的十字架,与他一同钉十字架"(211 页)。最后,西塞尔顿表示:"布尔特曼坚决认为,一个释经者通过历史来认识自己。他与经文的关系并非神学上的,而是与存在有关(*existentiell*)。唯有如此,经文才算是'向人说话'"(287 页)。布尔特曼的论调受到正确的批评,因为他过分强调存在主义,以至于即使新约书卷中记载了任何客观或历史的事件,对他来说也是无关紧要的。这是极大的错误,虽然基督的死亡或复活有可能只是具有启发性的神话事件,但倘若它们并没有在历史中确实发生,又怎能为人带来客观的代赎,或确保基督徒从死亡中复活呢?(参林前 15:17)
75. 代表著作包括:J. M. Robinson & J. Cobb, eds., *The New Hermeneutic*(New York: Harper & Row, 1964); R. W. Funk, *Language, Hermeneutic and Word of God*(New York: Harper & Row, 1966);和 G. Ebeling, *God and Word*(Philadelphia: Fortress, 1967)。
76. 参阅本书第三章的详细讨论。
77. 少数例子有: S. Kader, *Openly Gay, Openly Christian: How the Bible is Gay Friendly* (San Francisco: Leyland, 1999); R. E. Goss & M. West, eds., *Take Back the Word: A Queer Reading of the Bible*(Cleveland: Pilgrim, 2000); W. Wink, *Homosexuality and Christian Faith*(Minneapolis: Augsburg Fortress, 1999); S. D. Moore, *God's Beauty Parlor: And Other Queer Spaces in and Around the Bible*(Palo Alto: Stanford University Press, 2001);和 K. Stone, *Queer Commentary and the Hebrew Bible*(Cleveland: Pilgrim, 2001)。对于这种释经立场的批判,参阅 R. A. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*(Nashville: Abingdon, 2001)。
78. 代表著作包括: D. Brown, R. E. James & G. Reeves, eds., *Process Philosophy and Christian Thought*(New York: Bobbs-Merrill, 1971); J. B. Cobb & D. R. Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*(Philadelphia: Westminster, 1976);和 J. B. Cobb, *Process Theology as Political Theology*(Manchester: University Press; Philadelphia: Westminster, 1982)。另参阅 A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*(New York: Macmillan, 1927)。虽然我们试图避免,但下文所述的还有过分简化的危险。C. H. Pinnock, ed., *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*(Downers Grove, IL: InterVarsity, 1994)一书中的论文,致力于从过程神论中辨别出神的一个开放观点。
79. G. R. Lucas, *The Genesis of Modern Process Thought: A Historical Outline with Bibliography*(Metuchen, NJ: Scarecrow Press and the ATLA, 1983), 5。这部著作为过程

哲学思想提供了基本的概论，以及大量参考书目。另参阅 id.，*The Rehabilitation of Whitehead*(Albany: The State University of New York Press, 1989)；J. R. Sibley & P. A. Y. Gunter, eds., *Process Philosophy: Basic Writings*(Washington, DC: University Press of America, 1978)，书中汇集了 21 篇短文，以五个部分论述不同范畴的过程哲学思想：认识论、形而上学、科学、道德伦理和美学；还有 T. Trethowan, *Process Theology and the Christian Tradition* (Petersham, MA: St. Bede's Publications, 2002)，书中认为一个永恒但会改变的神这个概念，是基督教传统的一部分。

80. 在 R. Nash, ed. *Process Theology*(Grand Rapids: Baker, 1987) 一书中，作者提到不同的福音派学者对不同层面的过程哲学与神学所作的回应。他们针对过程神学与传统有神论，以及不同的神学、哲学课题之间的比较，提供了有用的评价，并且对过程思想的用途提出了个人的评价。
81. E. V. McKnight, *Postmodern Use of the Bible: The Emergence of Reader-Oriented Criticism*(Nashville: Abingdon, 1988), 150(本书加上强调之处).
82. McKnight, *Postmodern Use*, 149.
83. McKnight, *Postmodern Use*, 161.
84. McKnight, *Postmodern Use*, 161.
85. Ferguson, *Biblical Hermeneutics*, 174.
86. 历史上，基督教宣称它是唯一正确的——在耶稣里，我们有道路、真理、生命，通往神的唯一途径(约 14:6；徒 4:12)。在一本论理充分的著作中，奈特兰(H. A. Netland)为他那相当不受欢迎的基督徒排外主义(Christian exclusivism)的说法辩护。他声称："在圣经的宣称与其他信仰互相矛盾的地方，后者就要被视为错误加人拒绝"(*Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth* [Grand Rapids: Eerdmans; Leicester: InterVarsity, 1991], 34)。奈特兰的论点不是说其他宗教的说法或教义都是错误的，或它们毫无价值，或基督徒没有什么可以从他们那里学习的。相反地，当宗教作出与真理有矛盾的宣称时，基督徒的立场就是站在真理的一方。奈特兰的著作令人信服地维护了历史上的基督教信仰。所有宣教学者和宗教哲学家都需要检讨奈特兰在书中所提的论点。另参阅 L. Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society*(Grand Rapids: Eerdmans; Geneva: WCC, 1989)。
87. Morgan & Barton, *Biblical Interpretation*, 289.
88. 我们的工作所基于的，就是理解和维护以作者为基础的经文意思作为释经的目标。
89. 公平地说，摩根也没有认为文学方法可以取代历史方法。他了解任何的解释都可以是主观的，即使是那些表明是"历史性"的方法。他期望的是一个历史性的架构，控制的只是那些以历史性为对象的研究(*Biblical Interpretation*, 287)。不过，摩根认为，不论一个人的对象是宗教性或神学性，也需要有其他方法(即文学方法)提供架构。对摩根来说，历史是后座。然而，我们极力指出，神学信念也必须是建基于历史，正如使徒保罗在《哥林多前书》15:13—23 论到耶稣复活的理由一样。关于我们另一个"批判性的实在论"(critical realism)的进路，参阅下文。
90. G. R. Lewis, "Response to Presuppositions of Non-Evangelical Hermeneutics," in *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*, eds. E. D. Radmacher & R. D. Preus (Grand Rapids: Zondervan, 1984), 613—626。学者以"释经循环"(hermeneutical circle)这个专门用语来描述以下两类情况：一是提出经文问题，而这些问题的答案继而重塑经文将要面对

的问题等；二是一个现象，人在其中无法了解在整体中个别组成部分的含义，除非他能对整体有某些认识，同时这现象又确认，对整体之认识乃是源自对其组成部分的综合认识（参阅 Thiselton, *Two Horizons*, 104）。上述情况都不会注定我们非主观不可；事实上，这本书旨在帮助人在进行理解时，能有某些客观性的衡量——"批判性的实在论"（critical realism）这用语是由赖特（N. T. Wright）杜撰，为范胡撒所接纳。事实上，正如下文提出的，也许把"循环"改变为"螺旋"（spiral）的说法，足以将情况改写，显示我们并非必然要陷入一个"恶性循环"中。另参阅 G. R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral* (Downers Grove: InterVarsity, 1991), 6, 14。

91. Lewis, "Response," 620.
92. 范泰尔的看法是："以前设来作讨论，显示构成并控制一个人在运用方法上的大前提，就是认识论和形而上学的原则。改革宗的护教者坦然承认，其方法论已预先假定了基督教有神论是真理。"（C. Van Til, *The Defense of the Faith* [Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1955], 116）。范泰尔不同意他的同侪沃菲尔德（B. B. Warfield），后者认为护教学乃是建立基督教正确性的一门独立学科，也是一个人在步向其他神学科目前的一门先修课。然而，范泰尔认为："所有学科必须预先假设神的存在，但同时，前设就是最佳的证明。"（C. Van Til, *An Introduction to Systematic Theology* [Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1974], 3）在这一点上，我们较为赞同沃菲尔德的看法，多过范泰尔。
93. 参阅 E. J. Carnell, *An Introduction to Christian Apologetics* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 103—121，文中是关于在护教学中，验证因何成立的有用讨论。另参阅 B. Demarest & G. Lewis, *Integrative Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 10—13，文中辩护神学工作的验证方法。
94. Wright, *New Testament*, 32—46.
95. Carnell, *Introduction*, 102.
96. 正如我们在各个论点上所表明的，我们是定位在福音派的传统上，在其描述的架构之内，例如，借着"洛桑信约"（Lausanne Covenant）或全美福音派联会（National Association of Evangelicals）的基本肯定。然而，我们无须就此限制于基督徒的"自己圈子"中。我们所采用的原则与方法，可以得出重要的认识，不管由谁来参阅与其事，尽管持不同前设和前理解的读者，也会以不同的方式来接纳或拒绝我们的结果。只要方法是中立的（我们坚信大部分都是），结果自然相近。
97. E. D. Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967), 75.
98. A. Richardson, *Christian Apologetics* (New York: Harper & Row, 1947), 105.
99. 我们关注的是把宪法按照立宪先驱的意愿来运用，还是根据现今的情况来理解？类似后现代解经的现象，某些人认为今天法庭已经从宪法中取得统治的权威。什么是合法的，什么不是，取决于法庭如何"解释"这份立国文献。关于这个观点，参阅下书编者的反思："The End of Democracy? The Judicial Usurpation of Politics" 和"To Reclaim Our Democratic Heritage," *First Things* 69(1997):25—28。
100. 参阅 Osborne, *The Hermeneutical Spiral*, 10, 324; W. J. Larkin, Jr., *Culture and Biblical Hermeneutics* (Grand Rapids: Baker, 1988), 302；和 R. C. Padilla, "Hermeneutics and Culture: A Theological Perspective," in *Gospel and Culture*, ed. J. R. W. Stott & R.

T. Coote(Pasadena: William Carey Library, 1979), 63—78。Carson, *The Gagging of God*, 121—122 提出了一个叫浅近线(asymptote)的数学模型,认为我们的知识可以逐渐接近(虽然永远不会达到)完全(神圣)的知识。

101. 参阅 Wright, *New Testament*, 61—69,书中论"阅读与批判性的实在论"("reading and critical realism")的一段。
102. Larkin, *Culture and Biblical Hermeneutics*, 299.
103. Larkin, *Culture and Biblical Hermeneutics*, 300. 然而,正如下文将会详细讨论的,我们若以寻找某段经文基于历史性(和以作者为中心)的意思作为目标,而不是较为抽象的"作者的原意"时,我们的研究就会有较稳健的基础。另外,拉尔金在向我们这样保证时,也许是过分乐观:"释经者若能够有意识地将他们的文化前理解搁置一旁,就可以把握文法—历史—文学处境的进路、使他们得以寻获经文的清楚明确意义。"(301 页)我们对能否将个人因素在文化上的前理解搁置一旁,始终是存疑的。若能够只是试图对它们加以识别,并且评估其影响,已经是一个不错的开始了。
104. Ferguson, *Biblical Hermeneutics*, 17.

6.

释经的目标

当我们与人沟通时，为的是要将某个信息传递给对方。这意味着，听到或读到该信息的人，要设法明白信息的含义。当对方接收到的意思，与原来要传递的意思相符时，我们就会称之为成功的沟通。人类的沟通实际上是由一个“言谈行动”(speech act)构成的。[1]当一个作者撰写一篇文章时(即是奥斯汀[J. L. Austin]所称的“言中行动”[locution，写作的行动])，他是在进行一个沟通行动。作为一个沟通行动，文本是有内容、力量(“言外行动力量”，illocutionary force)和目标(“言后行动效果”，perlocutionary effect)的。在沟通中，一个作者把某些命题性的内容变成一个独特的文学形式。形式(即体裁)要适当选择，因为它最可以提供“力量”去完成所期望的目标，那就是对读者造成预期的效果，不论是劝服、许诺、通知、警告、引导、劝告等。若要解释一段文本的“意思”，就要理解沟通的这些层面。 169

在书面沟通的范畴内，我们谈及的意思可能涉及三方面：一是作者想要传达的意思[内容、效果]；二是在纸页上字词的文法和词汇的意思；三是读者所理解的意思。我们可以假设，作者想要传达的意思，理应与文本的意思完全一致；然而，作者却可能是词不达意或表达含糊的。在这种情况下，文字在纸页上所表达的意思，只能在某种程度上符合作者的原意。同样，读者所理解的意思，也未必与作者的原意或文本的意思一致。故此，我们要将作者的原意、文本的意思和读者所理解的意思分开处理。

虽然没有人可以透彻了解每个特定信息所包含的一切层面和细微含义，但一般来说，接收信息的一方总是希望明白作者或讲者的原意。不过，当我们阅读一篇文章或听到一个口信时，我们不能触摸到作者或讲者的心思；我们只能透过书面或口头所表达的信息，去探究他想传达的意思。在圣经的解释上，由于我们只能研读已经写下来的经文，我们的目的便是要明白那段经文的意思(再说一次，这包括了内容、力量、原意想有的效果)。故此，我们不可以忽略作者的角色和原意。每一段经文都是某人在历史的某段时间，在某个特定的文化处境中，带着个人的某些前理解写成的。作者或编者都是有意向一群特定的对象传递某个信息，达成某个目标。我们的目的，就是要把经文的信息发掘出来。[2] 170

因此，释经的常理就是假定信息或经文中已经包含了意思，而且是作者或讲

者把意思放进经文里去的。语义学家坚称，意思是关系到人与人之间的互动，这可能是正确的。然而，我们作为文献（就正如圣经的经文）的解释者，相对于原初的作者或编者而言，只是属于助动的角色。作者已经将他的意思写在经文之中，我们的目的就是要把它发掘出来，至少是尽我们所能从经文之中发掘出来。正如我们一般所理解的，释经者的角色——就像人类正常沟通直觉性所作的——致力于明白作者想要表达的原意，而不是强解经文，利用它来做一些不是作者原意的事情。范胡撒说："一个行动所关涉的，不在于它如何进行，而在于它有何意思。"[3]这是真的，因为他继续说："作者的行动决定了文本的意思——它的主题、文学形式和沟通动力。"[4]奥斯邦（G. R. Osborne）换了一种说法来表达："藏在文本背后的作者和读者，为探究经文的原意提供了不可或缺的门路。"[5]我们建立一套释经方法和技巧的储存库所环绕的一个重点，就在于我们是听见或收到信息的那一方。我们不是信息的制造者；相反地，我们只是设法找出那些早已蕴含在信息里面的东西——不论作者或编者是有意或无意地传达。

上述论点似乎相当顺理成章，然而并非所有释经者都认同。当然，圣经的作者并没有在我们身边坚持，我们必须找出经文的原意，也不会在我们用尽方法得出一个解释之后（即使我们的解释根本是偏离了作者的原意），他们就挺身证明我们的对错。故此，我们在讨论释经目的这个课题时，必须面对几个尖锐的问题：现代的读者能否从圣经的经文（或其他文本）中，发现"新意思"？即使在作者的心中，经文只有一个含义，但经文本身能否出现超过一个意思？此外，作者的原意是否重要过经文其他可能的含义？

171

明显地，现代释经者有办法随心所欲地运用经文来做任何事情。即使作者出面抗议，我们仍然能够玩弄经文，或按照我们的心意来解释它。我们可以将现代的理念强加进去，或透过我们本身选择的一个架构来解释它，正如前文所述。我们可以随意对它提出质疑，或按照我们的喜好推翻或改动它。我们甚至会对经文没有提及的地方大作文章。没有一个法庭会限制我们运用经文的方式，只随我们喜欢。[6]不过，我们必须先解决以下这个问题：我们作为福音派的释经者，在处理经文时究竟抱着什么目的？我们若是要聆听经文的真正含义，那么就会限制我们的释经取向和方法。倘若我们的目的是以作者/经文为中心，那么释经方法便要以历史、文法、文学和文化的方法（只列举某些代表）为中心。为了帮助我们建立一套正确的释经学，我们需要先考虑一些关乎经文意思的策略性问题。

6.1 意思的层次

6.1.1 经文是否只有一个固定的含义，抑或有不同层次的意思?

究竟一段经文只可能有一个意思，还是可以有好几个意思，抑或有无限量的意思？有些学者坚持，经文只有一个正确的意思，即是作者原想表达的那个意思（或一整套意思）。赫希（E. D. Hirsch, Jr.）是力主作者原意就是经文唯一意思的代表人物。[7]然而，正如前文所述，另有学者认为意思是经由读者而非作者产生，而且任何经文的意思都是取决于读者对它的理解。支持这样的“读者—回应”（reader-response）进路去决定经文意思的代表学者有德里达（Jacques Derrida）、罗兰·巴特（Roland Barthes）和菲什（Stanley Fish）。[8]按照他们的取向，文本的意思并非由作者放进去，而是由读者带进文本之中。故此，文本的含义不是由某位特定的作者预先决定，因为读者可以从文本中破解出众多可能的意思。这些后现代的评论家大多不会认为读者可以随心所欲地解释文本，他们只会争论文本可能有很多解释。这类诠释者拒绝任何认为圣经经文只有单一或标准的意思的观念。

然而，经文是否可以有超过一个意思？对此，摩根（R. Morgan）正确地认为，解释要接受历史、释经学和其他理性依据所监控，以免变成武断。不过，当他指出“人若不可能在经文之中找出新的意思，那么一部权威性的经典就只会窒息发展”时[9]，他却是在支持一个具有潜在危险性的观点。换句话说，他为了鼓励有创意的诠释，就假设必须不断在经文之中找出新的意思。对摩根来说，否定有可能找出新意思，就是增加了“研究神学的学者不是变成反对任何发展的圣经保守派，就是变成极少将他们从圣经所学到的东西用于神学的极端自由派”之可能性。[10]我们虽然不会接受极端自由派的立场，却认为拘泥于圣经字面意思的保守派也是同样令人厌恶。事实上，我们的立场正是这样！我们要成为保留经文的真正**意思**，而不是把现代（甚至是抵触的）的观念强加进经文之中的保守派。我们也要运用想象力，找出圣经原则对现今世代的适切**意义**和**应用**。摩根致力于保持“神学的灵活性”（theological flexibility），而这需要他所称的“释经的创意” 172

(hermeneutical creativity)。然而，这种灵活性和创意要我们付出什么代价？圣经所陈述的是否规范性的真理？经文的意思是固定的，抑或是因读者而异？检验和平衡取决于什么？

让我们进一步探讨问题的焦点。假设某人读完某段经文之后，跑去告诉作者，他"发现"经文之中包含某个意思。那位作者可能会承认，经文之中尽管有那个"新发现"的意思，却不是他的原意。经文的含义，可能多过作者所赋予的意思。这种现象是否意味着，当语言一离开作者的脑袋，就会变成由公众议定的范围，可供不同的读者做出不同的解释？究竟经文的意思完全是取决于作者原本想要传达的，抑或是透过经文（语言）与读者之间的互动而产生？

圣经的作者或教会的信条当然宣称圣经是出于神的默示，拥有权威，但现代的释经者却会自行再作判断。我们究竟是基于圣经经文所传达的信息，还是按照现代社会和个人的理念、目的和议程所诠释的经文意思，作为神学和基督徒生活的依据？我们可能会巧言辩称，自己是持守前者的，不过释经的历史却显示，后者往往才是实情。事实上，有些人更认为理当如此，或不可能有别的选择。因此，我们如何为释经的工作定位，完全在乎我们如何界定目标。经文的意思究竟是置于何处？在于圣经经文所载的言谈行动之中，抑或在于读者凭创意的诠释？

在我们决定释经目标是在于经文的原意，抑或另有其他之前，我们必须先考173 虑经文之中有多重含义的可能性。当我们看到新约作者如何引用旧约经文时，我们可能会隐约感到经文有多重意思。当马太提到耶稣得以逃避希律的杀害，是"应验"[11]了先知的预言"我从埃及召我的儿子来"（太 2:15；参何 11:1），他岂不是认为何西阿的话有多过一个的含义吗？在《何西阿书》中，作者撰写那句话时是指一件已经过去的事情：神拯救以色列人脱离法老的手。不过，他提到神的"儿子"，是否也预言某一关乎弥赛亚生平的事件？马太是否认为何西阿正在论到基督？还是他在《何西阿书》这句经文中"编造"了一个符合他心意的新意思？马太是否在传达或发现一个出于圣灵，但却连何西阿本人也不觉察的意思？马太如何得到这个解释？似乎有几种可能性，可以供我们考虑。

第一，作者的原意是经文只有一个意思；因此，这个原来的历史意思，就是释经的合理对象。就上述的例子而言，《何西阿书》的原意集中于神对以色列的拯救（历史意思）。这是经文的唯一意思。如果是这样，就出现一个问题：新约作者能否在旧约经文中发现更多的意思，而那是作者原意所没有的？凯瑟（Walter

Kaiser)强烈地坚持，任何一位新约作者都不会在旧约经文中发现更多的意思，或是作者原意所没有的新意思。[12]不过，凯瑟没有否定新约作者可能有变化地引用或引申旧约的经文，那是原来作者所没有想到的。这是在**意义**(significance)的层面。至于新约作者会在旧约经文中找到更多或不同的**意思**(meaning)，凯瑟完全否定了这种想法。[13]

然而，尽管不少人可能称赞这个立场，但有一些重要问题却立即浮现了出来。也许对凯瑟来说最大的问题在于资料本身：我们能否证明新约所有引用旧约的地方，揭示的只有原来作者的真正原意？凯瑟在引用好几处难解经文来支持其立论上，虽然做得极好，可是我们却怀疑他能否成功处理每个事例，或能否证明新约作者其后找出的每个解释，其实都是出于作者的原意。[14]我们认为，有些情况是新约作者对某段旧约经文的理解，而不是旧约作者的原意。毛姆(D. J. Moo)认为，神作为神圣的作者，可以赋予超越人类作者原意的意思，然而我们在下文才处理这个见解。[15]

174

例如，试看《希伯来书》的作者在引用《诗篇》45:6—7 时，如何把它说成仿佛是专为耶稣而写的：

> 论到子却说："神啊，你的宝座是永永远远的，你的国权是正直的。你喜爱公义、恨恶罪恶，所以神，就是你的神，用喜乐油膏你的同伴。"(来 1:8—9)

有些人认为，《诗篇》45 篇可能是预言弥赛亚的诗篇[16]，可是更令人惊讶的是，它引用了《申命记》32:43(见于"七十士译本"和死海古卷)的记载："再者，神使长子到世上来的时候，就说：'神的使者都要拜他。'"(来 1:6)这又该如何解释？还有另一个例子，彼得引用《诗篇》69:25 和 109:8 的方式，暗示它们在某种意义上是预言犹大的所为，以及众使徒要另选一人来替代他。彼得说："因为诗篇上写说：'愿他的住处变为荒场，无人在内居住'。又说：'愿别人得他的职分。'"(徒 1:20)当旧约作者撰写这两节经文时，是否已经**有意**提到这"深一层"的意思？对此，我们无从肯定。

若就上述的例子而论，我们对于新约作者是在解释旧约经文的过程中发现其原意的可能性，甚表怀疑。回到我们最初提出的那个例子，我们仍然要对《马太福音》处理经文的方式做出交代。纵使我们可能大体上同意经文的原来作者在撰写

某段经文时，至少有一个特定的意思，但是对于后来另一位圣经作者找出比表面的历史意思更深一层的事例，我们又该如何解释？我们可以有什么其他选择？

第二，作者的原意可能是想借该段经文表达众多意思或不同层面的意思——例如，字面和灵意的层面。[17]启示文学和预言性质的经文，就可能包含众多意思。在《但以理书》和《启示录》中提及的同一个神秘的兽，就有关乎列国和列国领袖的意思。此外，以赛亚预言有一童子将诞生的经文(赛 7:14)，便有两个层面的应验：在读者看来的不久的将来(赛 8:1—10)，以及遥远的未来(太 1:23)。这类经文的作者在写作的时候，是否就想传达多个意思？

事实上，当以后某位作者发现先前某段预言的另一个意思时(正如马太处理《以赛亚书》7:14 的方式)，我们就被迫要证明原来的经文在另一个层面中已包含了那个意思。我们在上下文中可以找到线索暗示作者的原意是要表达多重意思的例子，只有极少数。然而，在方法论上，我们努力找出发现不同层面的方式，是抽离了经文的明确陈述(至少是非常清楚的提示)。[18]换言之，假使作者的原意确

175

实是要经文有多重意思，那么只有他本人才能在以释经方法从经文字面找出的历史文法意思之外，辨认出原来的意思。[19]故此，这个提议对释经的过程同样无甚帮助。

不过，有些人可能有异议："经文难道不可以应用到众多不同的情况吗？"倘若问题是关乎**应用**的话，答案当然是肯定的；不过，若是指到**多重意思**，答案则未必。当我们试图令圣经的信息切合今天的需要时，并不表示我们认为圣经有众多含义——在作者的原意之外，还有我们认为适合自己的意思。理想地说，任何一段经文都有作者所赋予的原意。虽然将经文独立来看，我们可能会想象它有众多不同的含义，不过若由作者亲自裁决，经文的正确意思就只可能是作者所想的那个意思。然而，同一个意思对处于不同时间和地方的读者来说，可能会衍生众多不同的意义。以下这个例子有助于说明这点。

耶稣在事奉期间讲过很多比喻。结果，以后的布道家在传讲福音时，就会因应本身读者的需要，引用不同的比喻来阐明信息。综观教会的历史，有无数的释经家引用过相同的比喻，情况就如我们今天在研经和教导别人时一样。耶稣讲解某一个比喻时所想到的意思，难道在历史的过程中会不断改变？我们认为答案是否定的，不过经文的意思会随不同的情况产生独特的意义。[20]例如，那个园主雇工人到葡萄园做工的比喻(太 20:1—16)，确实令人费解。把相同工资给做

了一个小时工作与做了整天工作的人，这是何等没道理的事！不错，工作一天得一钱银子是公道的工资，可是多劳者岂不该多得吗？耶稣究竟想表达什么意思？这个比喻的意思是什么？它极有可能是要表明，人根本不配得神的救恩；但是神将他的救恩赐给不配得的人。

不过，从《马太福音》19—20 章的上下文来看，作者是故意将这个比喻与众门徒在事奉基督上的忠心互相对比的。彼得说："我们已经撇下所有的跟从你，将来我们要得什么呢？"(19:27)整个段落基本上是就着同一重点首尾呼应的：在前的将要在后，在后的将要在前。马太的意思可能是指出，门徒必须检讨自己事奉基督的动机。或者，马太的受书对象正面对外邦人在日渐增加的教会中，无论在权利或人数方面都比犹太人占优势的问题。[21] 基督徒应该怎样看待这个发展？意思只有一个——神是按照他的心意赏赐人——但它却有几个可能的意义。莱肯(L. Ryken)指出："神的国度是以慷慨施赠作为基本前设的，人间一般标准已被废弃。"[22]这个单一意思，在历史中可能衍生出众多不同的意义。[23]

有一点如今应该清楚。某段经文虽然可能有众多意义——包括在原来的上下文中，以及后来不断有人找出的——但是，我们却不可以将**意义**与**意思**混淆。换言之，除非我们能够证明作者是**有意**要该段经文包含众多意思，否则我们便不可以作此假定。我们必须将经文有可能出现众多应用或意义，与作者或讲者想传递的意思这两者区分开来。除非上下文或所用的体裁有清晰的提示，否则我们必须预期作者的原意只有单一意思。[24]我们还要考虑什么其他的可能性？ 176

第三，后来的读者可能把作者原来没有的意思加进或读进一段圣经经文里。换句话说，释经者在研读某段经文的过程中，可能加入某些迎合其本人目的之意思。返回《马太福音》引用《何西阿书》的例子，分别在于上一点认为与《何西阿书》的关联可能是正确的，这一点则认为《何西阿书》这节经文在《马太福音》的出现，只是作为跳板，让马太福音带出往后(也许只有最低限度的关联)的意思。

不少释经者相信，这是理解人们实际上如何读经的唯一方法。[25]经文一旦成为文字，读者就可以随他们喜欢处理它们。理解牵涉到经文与读者，每个读者都会提供一个不同的解释。珍朗德(W. G. Jeanrond)这样说：

> *解释经文其实是一个动态的过程，一直不作定案，因为每位读者只可以在某个过程和作为个体来揭示经文的意思。这表示，每种情况下的阅读只*

是破解印在纸上的符号。阅读也总是现实中某个新影像的投射，这是在阅读的行动中，通过读者与经文的相互关系共同制造出来的。[26]

按照这种看法，马太作为这个解释群体的一员（犹太人的基督徒），是在群体公认的准则下，因应本身的关怀来解读《何西阿书》的经文。[27]换言之，通过群体的基督徒和基督论的视角，他可以阅读《何西阿书》和“看见”基督是神也在埃及中保护的圣子。这些读者一回应评论者坚持，今天的释经者享有同样的权利。他们可以套用马克思主义者、解放主义者、同性恋者或女性主义者的视角，去发掘一段经文虽然不同却是正当的解读。[28]

177

斯坦梅茨（D. Steinmetz）强烈反对这种释经方式，他直言现代的趋势是任由读者按照自己的想法任意解释：“事实上，当代对作者和作者的明确原意进行剖析的步骤，有时就像文学批判学仿佛已经变成一个恶作剧游戏，把作者的衬衫下摆扯开，然后点火。”[29]他合理地指出一个重点，就是释经根本不可能不理会作者，或古代经文的历史意思。然而，我们也不能轻视当代读者的角色，因为经文要透过解释的过程，才衍生出意思。

套用一个古老的哲学问题，假如在森林中有一本书，四周却没有人阅读它，它还有什么意思？我们再次强调一个要点：意思并非在某个读者产生它之前是不确定的，而是在作者的言谈行动中传达。然而，意思在一个读者理解之前，并没有辨别出来。正如前文所述，西塞尔顿（A. C. Thiselton）为他那部诠释学著作起了一个寓意深长的名称：《两层视域》（*The Two Horizons*）。[30]当经文的视域与现代释经者的视域互相结合时，便会产生理解，不过那只有在某些“距离”（distantiation）出现之后——而非许多读者回应评论者时所持“不受约束”（no holds barred）的释经取向。在此值得详细引用卡森（D. A. Carson）的论点，较为谨慎地指出危机所在。

每当我们尝试理解某段经文的思想……我们若要认真地明白它……我们就必须先掌握在我们的思想与经文的思想之间，造成分隔的因素和程度。唯有那样，我们才能有效地将我们思想的领域，与经文思想的领域结合起来——那就是说，唯有到那时，我们才能让经文的思想影响我们的思想，以致我们能够真正明白它们。在结合之前，没有经过远距离的审视，往往意味

着不能有真正的融合：释经者自以为知道经文的意思，但许多时候，他只是将他本人的意思强行加入经文之中。[31]

经文的历史意思必须扮演一个主导的角色。穆尔(S. D. Moore)一语中的地指出："倘若我们的经文没有包含这个(即不变的)元素，还有什么可以防止学术界(或普罗大众)任意解释？"[32]我们不能索性对经文的历史意思置之不理，随我们的意思解释经文。我们对于马太是否真的以读者一回应的方式，强行解释《何西阿书》那段经文，表示质疑。如果不是，他究竟又以什么方法解释呢？他的方法能够以任何方式重复吗？我们在回答这个问题之前，还得了解其他的可能性。 178

第四，除了作者原意所表达的字面意思之外，圣灵可能赋予经文一个隐藏的意思，是连作者本人也不知道，或没有想过的。换言之，在默示的过程中，神让马太醒觉到圣灵原先赋予**何西阿的预言**的一个意思，而那是何西阿本人在记述时并未察觉的。马太领略到一个"更丰富"的含义，有时称之为 *sensus plenior*。按照麦奎尔金(J. R. McQuilkin)的想法，"这第二个(隐藏或没有那么明显)的意思……可能是在圣灵默示作者时，只保留在圣灵自己的思维中"。[33]那么，问题就在于，旧约经文是否有一个表面的原意(人类作者和神都知道的原意)和一个或多个额外的隐藏意思(更丰富的含义)，而这是圣灵的原意，人类作者却是不知道的。此外，若将问题从新约引用旧约某些经文的范畴，再推前一步：我们能否推论全部经文都有这"深一层"的意思？现代释经者又能否在作者的原意以外，发现圣灵原初所赋予的"更丰富含义"？[34]

顾名思义，传统历史、文法和批判的释经方法，都不能找出或解释"更丰富的含义"。换言之，这些方法只能够分辨经文的意思，而不是某些连作者也不察觉隐藏在经文之中的神秘含义。若这是真的，我们可以根据什么来支持这类含义的确存在？是否圣经里所有经文都有更深一层的意思？若不是全部经文都有这更丰富的含义，我们又怎么知道哪一段经文有呢？

当然，其中一个回应是完全否定经文有所谓更丰富含义的存在，并且把释经局限在我们有合理方法研究的范围内。[35]倘若我们对前面几段讨论所提出的问题，未能给予满意答案的话，那么我们否定这隐藏含义存在的可能性，就较为安全。当然，这是较为安全的，不过我们却失去了一个探索某个合理解释的机会。另一个取向是有条件地承认这类含义有存在的可能性，不过坚持只有受圣灵感

179 动的新约作者,在圣灵的带领之下,才能够找出这个更丰富的含义。[36]这个立场确实维护圣经之中有更深含义的存在,然而,它也承认我们不可能重复新约作者解释旧约经文的做法。换句话说,对于我们这些(严格地说)没有圣灵默示的释经者而言,就不可以采用新约作者的释经方法。上述头两个取向,均让现代的福音派释经者得出相同的释经方式。我们必须规限自己,只能采用历史和文法的释经方法。至于第三个取向,是接受经文确有更深一层的含义,并且允许现代释经者去寻找它、维护它和解释它。

从罗马天主教至福音派的学者都曾提出论据,支持经文确有更丰富的含义。[37]天主教会一般限定只有透过以下两种途径,才可确认经文是否有更丰富的含义:一是由新约的启示证明;二是由罗马天主教教会的权威决定。新教教会一般只承认新约所启示的更丰富含义,虽然奥斯(D. A. Oss)采纳了一个正典的释经取向,把从某段经文所得出的更丰富含义,直接地与正典的其余部分连上关系。[38]

当神默示圣经作者写下经文时,他怎么可能要经文另有一个不同于作者原意的意思?在回答这个问题时,毛姆认为神"可以让经文具有与作者原意相近,却又不限于此的意思。"[39]拉金(W. J. Larkin)甚至进一步指出:"新约引用旧约的许多地方,似乎都脱离了原来作者的原意。"[40]赖桑(W. S. LaSor)提出过类似的问题:"难道不可以在神向经文作者启示某个信息时,该信息本身便已经包含一个更深的含义?"[41]赖桑认为,姑且勿论圣经作者是怎样理解自己所写的经文,至

180 少他没有打算要向当时的读者传递那更深一层或更丰富的含义。他说:"可是到了后来,借着那位默示原来作者的圣灵的进一步启示,后来的读者便越来越明白那个更丰富的含义。"[42]

不过,即使毛姆也承认建构"更丰富含义"的说法,这也不足以处理新约作者引用旧约的所有方式。有时,新约作者引用旧约作者的话语[43],但新约作者所提出的意思,却有别于我们依据传统的历史方法在旧约经文中所找出的含义。当赖桑诉诸其他伟大诗人、哲学家及思想家所表达的内容本身,其实已包含更丰富的含义,他们的门生只不过把师承的思想或学理弘扬、发展成不同的学派或思想系统时,我们相信,赖桑其实是有意淡化他对更深一层含义的看法。[44]因此,他不是在论证圣灵赋予经文更深一层的含义。假如赖桑是正确的,所谓更丰富的含义,只不过是将作者的原意作进一步的引申或推论而已。

第五，最后一个可能性，包含不同的元素。**圣经作者的原意可能只想某段经文有一个意思，可是，后来另一位圣经作者却在前者所写的经文中，发现其他的意思。**换句话说，假如马太在引用《何西阿书》的经文时，运用历史文法的进路进行严谨的释经，他就根本不可能指称它是论及弥赛亚。然而，与前一个可能性不同，圣灵没有传达这样有弥赛亚的言外之意的隐藏信息。那是马太所做的，他运用了一套"创意"释经方法，发明出其他的意思。若是这样的话，这个额外的意思究竟是从何而来？这个可能性是否可供现代的释经者采用？

对于这个问题，常见的答案声称，新约作者乃是运用其源自犹太教传统背景的释经方式。换句话说，他们采用了拉比或库姆兰团体的释经者惯用的某些方法，例如"米德拉西"(midrash)和"别沙"(pesher)。[45]学者还未能对此等释经方法的定义达成共识，不过，以下的见解将有助于我们更多明白它们。戈尔丁(J. Goldin)这样介绍"米德拉西"：

> *所有"米德拉西"式的教导都包括两方面：一、解释难懂或含糊的经文，以及当中艰涩的字词和句法……；二、用适切当时的人所能明白和应用的角度，去讲述或处理圣经人物和事件，使其不会被视为古老过时。*[46]

181

他进一步说明"米德拉西"的性质："这方式深入经文的字面意思之下，搜寻更深入的意思；其方法是通过所发现的预表模式、文字呼应和音律重复，把圣经的不同部分连接起来。"[47]新约有几个例子，似乎是运用这类"米德拉西"式的释经。其中一个著名的技巧，称为 *gezerah shawah*，就是把出现某些相关字词的不同经文联系起来，见于《使徒行传》2:25—34。[48]另一个我们留意到经文许多时采用的，是以较次要的事推演到较重要的事之立论方式，称为 *qal waḥomer*，见于《马太福音》10:25、《路加福音》11:13 和 12:28。这些方法有时似乎有根据，而且是反映了常识。不过在某些情况中，这些方法变成拉比手中的工具时，就显得过于富想象力地联系和解释经文。[49]

"别沙"的方法则有另一个特点："'别沙'(*pesharim*)的作者相信，圣经的预言是为了他们所属的时代和处境而写的，因此，他们是从当时对末世的期待这个角度来解释经文。"[50]故此，"别沙"是用"它的解释是指……"或更简洁的"这就是……"等引言。从死海古卷的《哈巴谷书》注释所见，撰写注释的库姆兰隐士特

别钟情于“别沙”的技巧。朗格内克(R. N. Longenecker)注意到：

> 库姆兰团体在解释圣经时，首先是把全部圣经理解为启示和/或灵感预言。神当然是用晦涩神秘的措辞来赐下他的预言，除非公义的教师获得解释的钥匙，否则无人能明白经文的真正意思。[51]

根据他们的看法，唯有公义的教师才有资格为某些预言提供解释。“别沙”的释经技巧有何特色？布鲁斯(F. F. Bruce)的答案是：“圣经的经文在‘别沙’中化整为零，为了带出每个句子或词组对当时处境的适切性……若要找出经文的连贯性，就要从这情况中，而不是从经文的逻辑或句法的次序入手。”[52]其中一些解释，简直是超乎现代读者的想象。[53]

182 当彼得在五旬节的讲道中引用《约珥书》说：“这正是先知约珥所说的……”(徒2:16)他可能是运用这个释经技巧(或至少受其影响)。在《路加福音》4:16—21中，耶稣在讲道时引用《以赛亚书》61:1—2说“今天这经应验在你们耳中了”(4:21)，可能也是运用类似“别沙”的做法。[54]

这类方法是否可以解释，新约作者对旧约经文的某些引用为何似乎跟那些旧约经文的表面意思差异极大？在某些情况中，答案可以是可能，甚至是对的。[55]新约作者显然相信他们随着耶稣的降世，已经进入一个救赎历史的新纪元。自然地，他们就依循耶稣本人所鼓励的做法，从一个新的角度来理解旧约(例如路24:25—27)。

新约作者借用了犹太人同侪的某些方法，却摒弃了另一些方法。新约作者就像犹太人的释经者一样，“挪用”(appropriated)了旧约经文，为他们的新处境提供解释——例如，“将一个处境或人物直接与另一个等同，修改经文以配合应用，并把几处经文联系起来”。[56]不过，即使在这类用法中，我们仍然怀疑新约作者是否完全没有理会旧约经文的原意。[57]我们不能把使徒、库姆兰的释经者和拉比这三者混为一谈，仿佛他们是按照同一方式来释经。每当使徒的解经似乎跟他们的犹太人前辈相似之时，他们在运用的方法上就显得极为克制。

除了“米德拉西”和“别沙”的方法之外，我们必须多加一个。预表(typology)可能是最适合用来理解新约作者引用旧约经文的一般方式。弗兰斯(R. T. France)对预表提出了一个明确的定义：“承认旧约和新约之间是互相呼应的，基

于相信神做工的原则从不改变。"[58]斯诺德格拉斯(K. Snodgrass)宁可把这个现象形容为"历史的呼应"(correspondence in history),以免它与"预表"一语被滥用的情况混为一谈。[59]预表的运用是基于相信神的行事方式,在历史中始终不变。因此,新约作者有时会从旧约作者的角度,来解释新的弥赛亚时代的现象。换言之,他们相信神昔日对以色列人(或在旧约中的其他人物)的许多作为,其实是"预表"他现在借着基督所进行的工作。例如,彼得提到"拯救"挪亚一家的水,就是现今拯救基督徒的洗礼的预表(彼前 3:20—21)。[60]这不一定暗示旧约作者的原意其实是有预表的预言性质,让后来的新约作者发掘出来。预表方法主要是较后期作者所用的技巧,"发掘"以前的圣经中有哪些事件与神现今的作为相似。[61]他们所作的并非"不受约束"地对旧约的读者—回应解读;他们所发现的吻合他们认为是神的典型做工模式。 183

毛姆合理地把预表的主题,放在"应许—应验"(promise-fulfillment)这个更大的范畴去理解两约之间的关系。故此,他认为:"新约的人物、事件和架构有时是以一个更深入或更高峰的层次(原来的真实情况)去'填满'(fill up)旧约的人物、事件和架构。"[62]若这是正确的话,那么旧约作者未必(即使有这机会)意识到他们所写的信息有预表的意义。同时,新约作者认为,神愿意让他在以色列人中间的作为,有一天将会在基督和教会中间作某种类比或应验。[63]从人的角度而言,这些有预表性质的旧约经文只有一重意思:作者原来想传达的意思。不过,神也在做工,而且他在过往的作为提供了一个背景,让后来的作者明白他在百姓中间工作的种种模式。[64]

这不是说,旧约作者的原意有多过一个的意思,或他们所写的经文包含多过一个的意思。相反地,这是表示旧约作为一个整体(因此这是正典批判学的价值所在),具有前瞻性的层面,有时(或许是经常)连作者本身也不知道。由于神是在以色列和他百姓中间工作,他们的作品就反映了神的作为。以后的新约作者察觉到神的这些工作模式,因而做出预表的推论。埃文斯(Craig Evans)肯定了这一点:

> 耶稣的生平、受死和复活,成为初期信徒的释经钥匙,借此解释和应用犹太人圣经。既然圣经可以据之澄清末世的事件,而且由于耶稣是末世的中介者,因此圣经便毫无疑问会应验在他的身上。[65] 184

这种预表的看法，有助于我们明白新约作者引用旧约时，那些经常令人感到似乎有点怪异的地方。当然，他们引用旧约的方式，我们今天不会鼓励学生模仿！预表的架构承认，新约的人物自觉地将本身的经验，与神始自以色列的救赎历史模式相配合。随着他们阅读旧约圣经，逐渐觉察到这种一致性，即使他们在引用旧约时，没有符合（不是直截了当的运用）旧约作者可能的原意，也不是解释经文本身的历史和文法意思。

这些“犹太方法”是否暗示新约作者所发现的意思，**实际上**是在旧约中？有此可能，不过只限于某种形式。假如新约作者挪用旧约，原因是他们留意到旧约的某段经文与他们在基督里的崭新经验有某种相近之处，那么，也许在某种狭窄的意义上，那个意思是可以在旧约中看出来的（不过，我们当然无法证明这点）。然而，这个后来得出的含义，若从旧约原作者望向将来，并有意指向后来的事实这个角度看，就并不存在了。旧约时代的任何读者，也不会有人已经“看到”那个意思。较为可能的是，新约作者由于本身在基督里的经验，把他们的解释“带进”旧约经文中。至少，我们必须说，他们以基督为中心的前理解，让他们倾向解读出在旧约经文中没有的含义。

那么，我们可以有什么结论？圣经的经文只有一个固定的意思，抑或有不同层次的意思？我们已提出种种可能性，却未达至一个肯定的结论。在我们继续之前，让我们重温先前探讨过的可能性，也许会有所帮助：

- 圣经作者的**原意只有一个**（意思），而且这个历史含义——经文对当时的原初读者所产生的意思——始终是唯一合理的释经对象。不论新约作者怎样处理旧约，我们必须将我们对经文的解释，规限在经文原初的历史含义上。

- 圣经作者的原意，至少在他们所写的某些经文中，是要传达**众多的意思**或多重的意思。这些经文有多个意思，读者可以陆续发掘出来。

- 圣经作者的原意只有一个，但那个意思却无须限定后来的读者如何理解某段经文，因为认知的过程总是涉及经文与读者之间的互动。由于解释是一个“**读者—回应**”的复杂过程，后来的读者——就如新约作者在他们对旧约的引用中——可能创造了某个原初语境根本没有显示的意思。今天的释经者也可以这样做。

185

● *圣经作者的原意只有一个,但他们却不知道圣灵在经文之中赋予了一个(或多个)隐藏的意思。当新约作者引用旧约经文时,就会在某些地方带出这个***更丰富的含义***。这个过程有可能,但又未必一定会在现代的释经者身上重复。*

● *圣经作者的原意只有一个,虽然后来的读者可以采用***创意解经的技巧***,从经文中发掘出另一些合理的意思,却不属于作者的原意。这些技巧包括"米德拉西"、"别沙",或预表法。原初的经文与后来的意思这两者之间,可能有某些关系,纵使该关系对其他人来说,如果不是难以理解,也可能显得有点武断。这个过程有可能,但又未必一定会在今天重复。*

在上述一切可能性中,是否有一个较优先的选择?答案不是那么简单,实际上是十分复杂的!

6.2 以作者为中心的经文意思

6.2.1 哪一类"意思"才是释经的目标?

我们的假设是,圣经由神对民众的话语构成,我们阅读的目的是要发现作者在所撰写的经文中所注入的意思。根据基本的言谈行动理论,我们相信作者撰写经文,就是要传达内容,并且对他们的读者产生影响。我们相信,神的原意不是让圣经成为反映读者及其意思的镜子,而是成为一道窗口,进入作者及其撰写的经文的世界和意思中。故此,我们这样假定:**作者在这些经文中注入的历史意思,仍然是释经学的中心目标**。我们假定,圣经的作者或编者是想用同一方式向所有人传递经文的意思。因此,在大部分的情况下,他们想自己的信息只有一个意思(当然,他们可以偶尔运用语带双关的"字词",不过我们的论点在于,作者是有意用这类方式传达意思)。除了运用一些更为直接的技巧之外,他们可以在比喻、诗体、寓意或启示文学中注入他们的信息,不过,他们会选择适当的途径来传递他们的意思。除此之外,倘若他们的原意是想在字词中间有双重或隐藏的含义,那么我们若不是有进一步的线索,或是基于圣经其他例子的模拟,我们就无从把它们发掘出来。[66]不过,这始终是一项艰巨的任务。在没有客观证据的情况

186 下，我们绝不可以认定其他层次的意思确实存在。我们充其量只可以凭臆测提出其他可能的意思。

显然，两位释经者可能会对某段经文的解释各持己见，而某位作者也可能承认见到某段经文有某个意思，那是在他撰写时所没有的原意。然而，我们不可以让这两个因素妨碍了释经的主要任务。事实上，经文可以是一词多义的。[67]一个著名的例子是："飞行中的飞机可以是十分危险的。"[68]这句话若是由飞行教练向一位新学员说出，意思自然跟电影《金刚》[69]中当那只巨型猩猩岌岌可危地悬在帝国大厦时对飞行者所发出的警告，有云泥之别。然而，在研究圣经时，我们假定的目标是要明白神的启示。神在圣经中向他的百姓传递了一个信息。虽然我们可以用不同的方式去理解某段经文，我们的目标仍然是（在各种可能的意思中）判断经文对原来读者传达的最有可能的意思。这正是人类沟通的原因：他们期望对方明白自己所要传达的意思。只有圣经的原来经文是出于默示的，它的意思只有在原来的历史背景中才解释得通。因此，我们寻找的是原来经文的原来含义。此外，鉴于上文指出经文含义的各种可能性，倘若我们能够判断出原文的原意是想传递多过一个意思，那么，那些多重的意思也是包括在释经的目标之内。[70]

6.2.1.1 以作者为中心的经文意思的定义

我们所谓的经文意思，究竟是指什么？经文的意思是：**那段经文的字词和文法结构所显示其作者/编者可能的原意，以及它的原来读者对该段经文的可能解释。**[71]那是作者或编者撰写那些字词时，要向读者传达的意思。

无可否认，圣经的许多书卷，我们都无法确切知道是出于谁的手笔。此外，某些书卷的组成，可能是因着某几位编者或"编纂者"（redactors）处理过那些书卷，直至某个时刻，使那些书卷拥有现时的正典形式。[72]事实上，某些圣经经文的187 确可能有几"重"（layers）的作者。在福音书中，我们虽然读到耶稣的话语，但在某些地方，我们却要将耶稣原来的重点，与福音书作者在编辑和布局方面的目标分开。而且，在福音书作者并非亲身听见耶稣言谈的地方，作者可能是从其他来源获得这些资料。[73]

尽管有这些理论上的问题，我们还是可以合宜地指出是某人（甚或是一群人）把圣经组成它的最后形式——正典所保存的形式。我们同样假定，只有这最后的形式才拥有神的默示地位，正如大多数基督徒的认信一样。[74]我们的目标是

去理解这部由人类作者(将它塑造成最后形式者)撰写的经书(或经文)的含义,同时也坚持,神的心意已经包含在默示的经文中。我们能否肯定一段经文表达了作者的原意?严格来说,在人的层面上,我们也许是不能的。不过对于圣经的经文而言,我们假定在神/人共同参与默示的过程中,神的影响确保圣经的一切经文确实表达了神这位作者的原意。[75]神的计划是不会受阻的。

再说一次,我们的目标是明白圣经经文的意思,同时我们并不否认某类文体——就如诗体或比喻的说法——拥有超越经文表面的意思。在这种情况下,作者可能仍然只有一个原意,不过,那个意思是借着比喻或象征表达出来的。因此,某个比喻可能出现两重意思——字面的故事和"属灵的教训"。不过,作者始终是想传达某些明确的意思。当然,明确的意思可能会有几个重点或多过一个教训。[76]比喻的字面故事传达了作者的原意——教训(可以超过一个)。我们所寻找的,就只是这个原意,虽然它可能有很多的组成部分。在另一些情况中(也就是佩林[N. Perrin]所称的"引起张力的象征"[tensive symbols]),所讲的比喻可能故意没有一个完整的结局,或有多个结局。[77]不过,这种蓄意制造的效果始终仍是作者的原意。 188

6.2.1.2 *以读者为主导的释经的挑战*

显然,读者和释经者在发掘意思中扮演着重要的角色。事实上,基于读者和释经者的需要和固有的前解,他们可能在经文之中找出和"创造"一些意思。读者是会利用经文作为镜子,把他们自己的意思投射上去的。正如上文所述,对于某些人来说,把释经的目的局限在探求经文的意思,似乎是多余和无谓的。麦克奈特(E. V. McKnight)留意到,自古以来,人们一直从圣经的书卷中发现和创造合乎自己使用的意思。[78]在一个以读者为主导(reader-oriented)的释经过程中找出经文的意思,注意力要放在"经文背后的现实……以致明白经文是一个继续在读者身上产生作用的意思模式"。[79]

因此,以读者为主导的取向在分析经文的工作上,较多会留意现代读者的角色。释经"部分是读者的创意解释——动机的解释——那是经文最初产生的效用的结果"。[80]经文背后的原初"动机",跟现代读者如何运用经文来创造意思的行动,有着相对而平衡的关系。以读者为主导的取向并非单从圣经寻找事实来创造或丰富神学的系统,相反,它是试图在阅读圣经的过程中,在读者中间创造一个新世界,尽管那世界与他正在阅读的经文世界之间互相交接。圣经的经文

已经做出了挑战，并且改变了读者原先的看法，以致“读者的自我在这过程中得以重新定位”。[81]

这样的进路显然有部分是很有价值和优点的。它把目光聚集在圣经的**读者**上，他们实际上应该是解经的一个焦点。以作者或经文为基础的取向，经常很容易迷失在古代的世界中，仿佛只要描述一段经文的来源或世界，或识别出经文的形式，就完成了释经的任务。此外，以读者为中心的取向严肃对待读者在解经过程中带来了怎样的问题：他们往往是坦然和故意地提出他们对一段经文的独特“解读”。[82]这导致圣经研究开放给其他“声音”，包括意识形态上和地理上的，而且促使更多地把这些研究的成果处境化的尝试。因此，女性主义者或解放主义者的解读（只列举两者）有助于正确地引导读者关注公义的重要课题，读者若不是以上述的意识形态角度看经文，这些课题就不会浮现。他们采用一种怀疑心态的释经学，质疑长久以来的解经，假定（可能有一些地方是正确的）那是过分西方的、北半球的和男性的意识形态，控制了解经的结果。

189

虽然有上述某些好处，我们还要提出尖锐的警告。形形色色的读者—回应进路可以在一段经文中找出众多不同的意思（显示这个立场的主观性），不过假如这些解读的创造性超越了作者的意思，它们就可能是毫无意义的。我们肯定，唯有作者注入经文的意思，而非读者的解读，才有合法的权利指称那意思是神的真正、可靠和圣灵默示的信息。唯有当我们为自己设定基本目标是寻找对原来作者和读者都有意义的意思时，我们才可以应用释经的监控标准。虽然所有读者都不可能达到完全的客观和确定，经文的意思却代表了一个值得致力追寻的理想和目标。我们面对的其他所有意思都可能有释经者的主观成分，只是受其想法所影响。在一个后现代的氛围中，某些人可能对此接受甚至期望，不过这却并非致力于理解圣经经文作为神圣启示的释经者所愿。唯有经文的意思提供了其固定核心，因为它代表了作者的言谈行动。

上述取向是否排除了把圣经当作文学作品去研读？不是，这样研读是需要的。我们无意否定圣经文学研究的一切合理性可能超越历史研究的取向。我们同意，释经者可能不想寻找经文的命题意思或内容，反而想要研究和欣赏经文的文学层面。[83]事实上，不同的文学理论和方法对我们明白及欣赏圣经，实在作出了重大的贡献。摩根说得对：“伟大文学的一个标记，就是它能启发和扩展后世生活在不同社会背景下的读者之经验。”[84]我们阅读圣经，可以是为了获得它所

包含的资料，亦可以为了其他目的——享受读经的乐趣、寻求灵性的引导、希望得到鼓励，或寻找心灵的慰藉——可能超越了经文的原意。我们“使用”圣经的目的，当然可以超越它本身的原意或意思。这些依然是圣经的合理用途。不过，还有一点是要强调的。

我们必须研究古代世界的**文学作品**所用的不同体裁和相关形式，借此了解圣经经文的原来意思或原意。事实上，本书的主要部分正是为此。因此，释经者若想寻找经文的历史意思，他们就要将它与犹太人和希腊罗马的修辞学、古代近东的历史书、法典、人物传记、书信或戏剧等比较，以致对古代作者——包括圣经的作者——通过著作发展和形成什么增加了解。[85]这一切是要指出，文学批判学可以细分为三方面：一是集中研究作者撰写文本时的原意；二是文本反映出该原意的惯用手法；三是读者对该文本的回应。 190

因此，我们没有把研究圣经的文学进路，与较为关注历史的进路，视为水火不容，而是互相补足和同样正确的。我们必须探讨经文的历史基础，以及作者撰写它时的原意；**而且**，我们可以尝试从欣赏文学作品的角度看作者所撰写的经文，以及探讨该作品如何传递作者的原意。由于经文的功能是“言谈行动”，我们就要运用一切手法，揭露它们的意思。不过，我们坚持，我们必须严肃对待作者的原意，致力于理解它们的本身。文学性的阅读必须是提升和澄清，而不是取代或破坏作者想要传达的意思。

6.2.1.3 *历史真实性的问题*

按照现时一般的惯例，某位作者若以历史报道的方式讲述一个事件，只要那位作者是一位优秀的历史学家，我们就会接受它是正确的，然后从那个角度去理解该事件。假如记述是属于另一种体裁（例如是比喻或寓言），而作者是通过该体裁的惯常表达方式来传递信息，那么我们便会按照那种体裁来解释该记述。不论是哪类方式，我们都是从手上文本所反映的，找出作者的原意。我们在讨论言谈行动理论时提过：我们的目的是理解文本的命题内容、表达方式（例如体裁），以及作者期望对读者产生的效果或影响。

因此，作为依循福音派传统的基督徒，我们在评价圣经作为文学著作的时候，想要保持适当的平衡。文学的进路可以对文献的性质提供有趣而重要的见解，但我们要同时指出，那些文献亦可以是记载了真实的历史。[86]当然，在语言的表层，真实的历史和历史小说之间，似乎难以分辨。例如，拿单讲述的小母羊羔

故事(撒下 12:1—4)是否发生在现实生活中?撒种的比喻又如何(太 13:3—8)?约伯和约拿的故事是真正的历史,抑或是历史性虚构故事,还是历史和非历史的元素兼备?《创世记》开首的章节是诗体,还是叙事文?路加在《使徒行传》中,是一字不差地记录彼得和保罗的讲道,是信实的节录,抑或纯属虚构?有什么准则可以帮助释经者判断?我们必须研究文学的惯例以及记述的本身,来寻找进一步的线索。

191

我们设想一条连接线,一端是事件的历史真实记载,另一端则纯属虚构的故事。[87]

历史记录←————————→虚构故事

我们必须分析圣经的每一个记载,看看每一个记载应该放在两端之间的哪一处。倘若某段经文根据当时的文学和文本惯例,声称是记录真正的历史,那么我们就可以推断事情是确实发生过的。不过另一方面,若文体的文本线索是指向虚构的作品,那么,我们必须将事件放在接近虚构故事的那一端。问题的关键,在于原来作者的原意是期望读者怎样解读这件事——他和原来的读者会如何理解它。个别的叙述可能是落在连接线中间的某一点,同时兼具事实和创作的成分。无论如何,文学的层面为我们呈现了重要的功课,而且提供了极具意义的学习。[88]

我们坚持这种历史可信性的意思,因为我们的前设是要**按照**圣经作者的**用语**来明白其著作,而不是为了要质疑他们的可靠性和神学权威。我们若坚持,某些原意是虚构(或置在上述连接线的中间)的东西是历史,就正如把某些原本是历史的东西当作虚构的一样,均是误导。两者都误解了作者的原意,和把不属于经文的解释强加进去,因而是让我们现代人的前理解,而不是经文本身成为权威。

这导致我们要决定,我们应该怎样处理圣经的经文。我们要决定究竟要在经文中寻找意思,抑或要用其他方法运用、建构或解构经文。[89]我们相信,我们的任务是以语言的一般运作方式,解读经文的言谈行动,借此理解它们的意思。我们采用的解释程序,将会涉及词汇语义学、[90]文法、体裁批判学,以及历史和文学批判学的所有恰当手法。我们在所有现成资料的协助下,要努力寻求一个从历史角度而言最可信的解释。

192

6.3 合理的读者——回应释经

6.3.1 我们怎样确保能给予读者一切应得的东西?

我们寻求的是经文在最初写下来时的意思——即作者/编者的原意,以及原来读者最可能理解的意思。不过,我们虽然(一再)强调这点,在阅读过新约作者引用旧约的方式后,却让我们难以指出某段经文的历史意思,就是它唯一的意思。我们在前面的讨论中已经指出,新约作者在某些旧约经文中所找到的意思,是旧约作者从来没有想过的——旧约的原来读者也不曾发现这些意思。然而,我们怀疑此等现象暗示,圣灵是默示了一个"更丰富的含义",由他在以后带领新约作者把它发掘出来。虽然这是一个可能的解释(毛姆的立场可能是对"更丰富含义"最有理据的讨论),我们却没有一个客观的准则来断定这个更丰富**含义**(*sensus*)的存在,或判断它可能在哪里或何时存在,以及可以怎样着手把它的意义发掘出来。[91]换言之,经文的作者若不曾想过,或没有察觉到更深一层的意思,那么我们今天又如何有信心可以把它找出来?我们也许可以找出神如何做工的类比或预表,因此提议经文有多个意思(正如下文将会探讨的),然而,我们能否宣称我们所发现的那个意思,其实是圣灵早先放在经文里面的呢?我们保持怀疑。这个"更丰富含义"始终是一个有趣的构思,它的作用是为了从一堆令人费解的问题中寻求合理解释,不过对于现代释经者在实际解释神的启示这工作上,却是帮助甚微。

那么,读者在解释的过程中带来了什么意思吗?虽然冒着出现误解的危险,我们却假设圣经的读者与经文本身有互动,"构成"(construct)了意义。虽然我们由于它的限制而十分谨慎,读者—回应理论的进路却是值得深思;虽然受到控制,却是可以承认的。我们的意思是什么?理解圣经的经文是一项有创意的活动,很像朋友之间的交谈。在交谈之中,每个人不只参与分析(尽管是不自觉)字词和文法结构的准确意思,更是要了解说话的那个人。每个参加者怎样"解读"那个人,将在乎过往的经验,以及他们个别的处境。泰特(W. R. Tate)说:"个人的解释……是个人与经文的交谈,总是有某个背景的。解释是关系性的,涉及以我们认识自己是谁的角度来理解经文,以及从经文的角度来了解自己。"[92]正如

193

上文所坚持的，读者没有改变作者的意思，不过不同的读者却有不同的理解。

然而，仍然坚守圣经是神启示的释经者，必须限制解释的可能性。意思不可能是毫无界限的，我们在此必须保守自己远离其他读者—回应评论者的工作。在正确的指引下，读者对经文的理解，只可以是作者的原意，或它的历史意思。我们相信，基督徒是在耶稣基督——他是谁、他做成什么事，以及他所创立的群体——以及默示圣经和启发读者的圣灵之约束下，进行释经。释经者必须在信徒群体的背景和范围内解释圣经的经文，虽然承认在群体之间会出现不同的解释。这一切是怎样运作的？

例如，新约的福音书记载，约翰要求悔改的人接受洗礼。《马可福音》说："约翰来了，在旷野施洗，传悔改的洗礼，使罪得赦。"（可 1:4）耶稣延续和鼓励这种做法（约 3:22；4:1—2；太 28:19—20），然后洗礼成了初期教会的一项重要礼仪（徒 2:38，41；8:12，38；9:18；10:47—48；16:15，33；18:8；19:5 等）。某些经文可能显示了某种洗礼的方法（例如，《使徒行传》8:38—39 经常被引用来支持浸礼），但大部分经文却没有说明。犹太人在历史中的先例显然是浸礼，在一个洁净仪式所用的池子（*mikvah*）中施行。[93]然而，不同的信仰群体最终却变成以不同的方式来解释有关经文。他们以自己群体的做法来"解读"有关经文。支持浸礼的不同群体诉诸浸礼的历史先例，即是犹太人的洁净礼和入会礼。他们坚持，虽然

194 属灵的信息是同等重要的，但没有其他水礼的方式能够正确地代表圣经的模式。另一些人则强调洗礼的属灵意义，或它与割礼的关系，把它的方式——不论是浸没、洒水或浇水——视为次要（虽然某些群体指定用某一种模式，例如洒水礼）。

是否有某些经文"清楚"表明是浸礼，而另一些则"清楚"教导要洒水或浇水？或者，让讨论变得更复杂的是，是否有某些经文教导只有**信徒**才可接受洗礼，而另一些则教导说**婴儿**也要受洗？双方的支持者各执一词，但问题并非这样简单。有一件事情是肯定的，就是不同的教会传统已经决定哪些相关的经文**对他们而言**是重要的。例如，某些长老宗的教会决定用洒水礼给婴儿施洗，而另一些则只接受成年的信徒受洗，而且用洒水礼或浸礼均可。浸信会当然坚持信徒要接受浸礼，虽然他们必须决定"信徒"的定义，尤其是遇到年龄较轻的儿童想接受浸礼的话。他们也要考虑假如有信徒想申请转会，但他们却是在别处以另一种水礼方式受洗，或是由另一宗派以浸礼施行，他们要怎样做。

圣经是否认可这些群体所奉行的洗礼？尽管每一群体都坚持一个肯定的答

案，其实只是各自在相同经文中找出有关洗礼的不同解释。大多数长老宗教会从来没有承认有关经文的"意思"是浸礼，他们却选择把它们"应用"在洒水礼上(引用赫希与我们在意思与意义之间的区分)。那些支持婴儿洒水礼的人，在讨论时可能会引入旧约奉行的婴儿割礼作为类比。他们当然留意到，教会自公元1世纪或2世纪开始就采用洒水礼和浇灌礼。事实上，有些支持婴儿受洗的人，甚至可能承认新约是采用浸礼的形式；圣经从来没有出现过婴儿要接受洒水礼的教导。[94]不过，他们很快就补充一句，婴儿洗礼乃是从其他清晰的圣经教导得出来的合理神学推论。[95]或许正如布罗米利(G. W. Bromiley) 所言："将儿童接纳为成年信徒，主要是引申自旧约的思想和习俗，即使未经引证，却在新约中理所当然地接受了，正如《使徒行传》全家受洗的例子所显示的。"[96]他继续指出：

> 与外证相当不同的是，新约本身提供了清晰的指示，说明基督徒的儿女被视为属神群体中的一分子，就正如旧约以色列人的儿女一样。在这种情况下，婴儿接受洗礼这个推论，当然是合理的——即使并非绝对或具有约束力。[97]

195

因此，这些人是用他们的前理解来解释有关洗礼的经文。圣经的经文、原则和类比，以及历史传统等因素，在他们的解释中占了相当大的比重。[98]

相应地，那些教导成年信徒要接受浸礼的教会，也是以圣经的经文和本身的传统为基础的。比斯利·默里(G. R. Beasley-Murray)反对婴儿洗礼，他坚称：

> 婴儿洗礼的做法不单在新约完全没有提及，而且，从新约所反映的，初期信徒群体的想法和做法，似乎与后期教会在婴儿洗礼上的观念和做法刚好相反。[99]

事实上，他的论点是"婴儿洗礼之所以出现，原因是教会在内外两方面的压力下屈服"。[100]他对新约和历史问题的取向，似乎与布罗米利完全相反。这些受人尊敬的学者究竟有何想法？

我们一直讨论的要点可以总括为：不论是支持婴儿洗礼或信徒要接受浸礼的教会，在捍卫他们的看法时，都没有忽略圣经。事实上，两者均想努力忠于圣

经的教训和遵循圣经的教导。只是,同样尽忠、真诚和装备充足的释经者,对圣经经文在这两方面的含义,竟然得出截然不同的结论。当然,他们会加上条件的约束。例如,福音派传统的长老宗教会,坚持每个人必须在基督里建立个人的信心。他们不会教导人接受婴儿洗礼之后,就可确保得救;他们肯定,人只可以因着相信基督而得救。换言之,圣经对有关事件的整体教导,提供了一切合理解释的指引和限制。

另一个相关的例子,就是有关将来或我们称为"末时"的末世论神学主题。从初期教会以来,基督徒便一直对似乎是显示末时的一连串复杂事件的不同经文做出辩论。圣经的作者究竟对将来发生的事,尤其是历史的终局,说了一些什么?虽然我们不能就末世论的问题作一个详尽的研究,我们却可以借用这个题目,来说明如何使释经过程产生意义。[101]

196 末世论的其中一个层面,与"千禧年"或基督做王管治 1000 年有关。[102]某些神学家和信徒相信,它确实是涉及一段时期(姑且勿论它是否真的有 1000 年)。他们认为,随着基督再来,他会亲自与信徒一同在现今这个地上做王。[103]另一些人则把千禧年看得较为象征性:他们相信,基督和跟从他的人如今已在他的国度中做王,当基督荣耀地再来的时候,便会把历史带到终结,并且迈进永恒的国度,也就是来世。[104]第三类看法的支持者为数较少,他们采纳类似第一类的看法,按照字面的意思解释。他们相信,教会时代将进入一个最后的时期——千禧年——然后基督将要再来,展开永恒的国度。[105]

作为对这些解释的一个试验,我们尝试仔细检视两派支持者对《启示录》20:4 下—5 的解释。经文中提到有一群人:

> 他们都复活了,与基督一同做王一千年。这是头一次的复活。其余的死人还没有复活,直等那一千年完了。

前千禧年派的赖德(G. Ladd)认为,经文中的"复活"是指这些信徒真正复活,而"不是用来指已经死去的义人之某种'属灵复活'"。[106]因此,他继续说:"在千禧年期的开始,有一部分死人复活;在**千禧年**结束的时候,其他已死的人才复活。"[107]最后,赖德承认:"全本圣经只有这一段经文告诉我们,有一个短暂的**千禧年**国度,而新约也只有另一处经文——《哥林多前书》15:23—24——可以设想

成在基督再来与**末时**(*telos*)之间，基督暂时做王。”[108]

然而，无千禧年派的亨德里克森(W. Hendricksen)在对同一节经文的注释中坚称：“全段经文没有一个字是有关**身体**复活。”[109]因此，“一千年做王是发生在**天上**。”[110]至于在千禧年做王期间捆绑撒旦一事，他认为“这个**捆绑魔鬼**的工作，197 始于在我们的主在旷野胜过魔鬼的试探之时(太 4:1—11;路 4:1—13)”。[111]对亨德里克森而言，撒旦如今在这世代已被捆绑——千禧年时代是基督与他得胜的圣徒一同在天上做王。[112]

与此同时，孟恩斯(R. Mounce)说了一些似乎介于两者之间的话。他把《启示录》这段经文所说的“形式”(form)，与作者尝试向读者传达的“内容”(content)分开。孟恩斯指出：“简单来说，约翰是讲到真正的一千年，但它的根本意思不能限于它所用的沟通形式。”[113]换言之，作者很可能是采用了一种语言，表面上似乎是指一段实质的时期，而这大概是源于支配作者的宗教时间观。不过，孟恩斯继续指出，这“预言的基本真理”很可能使“我们不再在《启示录》20 章中找寻一个**末世时代的预测**”。[114]

这样分歧的观点，自然引起释经的问题。圣经这段经文是否那么不清晰，以致真诚寻求解释的释经者，对于经文所指是基督将来会在地上做王很长一段时期，还是基督会在这段时期——如果有的话——的之前或之后再来，也不能取得一致的意见？就像洗礼和千禧年的分歧观点，怎么会出现？是否因为缺乏**圣经的证据**？现成的资料是否真的那么含糊、不详尽，或是太少，以致释经者很难清楚了解约翰的意思？那些资料是否可以用几个站得住脚的方式组合起来？那些资料是否不足以明确地推翻任何一个不同的解释？上述某些问题可能确是事实。或者，我们应该把不同解释的出现，诉诸**释经者**本人。释经者是否想用某些方式来读这些资料——也许是在不自觉下这样做了？他们是否看不见另一些可能性，还是可能**两者**都有一点？这些因素可以解释在圣经研究中的一些争议性问题；然而，其中或许还有另一个可能性正在发挥作用。

也许，这些讨论的一方或多方正在“创意地”解释经文。这并没有否定上述各个可能性，反而可能使以下的观点变得更为合理，就是在这类释经的困境中，不同的解释不只有可能出现，而且更是有理据的。我们并不是说，释经者可以把任何东西读进经文，不过在这些例子中，不同的解释在教会历史中至少已经出现了相当漫长的时间。当然，圣经启示的内容和精要必须局限在经文中发掘的任何意思。例如，我们在

圣经中看见神在过往的做工模式，以及基督救赎工作的意义，只可以有某个范围的意思。不过，我们再次强调，意思总是源自两个伙伴之间的接触或“交谈”，在这种情况中是圣经经文和释经者。释经者的前理解和前设，对释经的结果影响极大，甚至可以说是它们决定了结果。在这种情况中，也许支持婴儿洗礼和浸礼的人士都会宣称，自己才拥有正确的解释。正如前千禧年派和无千禧年派可能同时宣称，自己的解释才是合理的。[115]然而，双方怎么可能都是“正确”的，而不会打开以后现代文本为镜子的潘多拉盒子？

198

在某方面来说，这是一个循环的过程，或正如我们倾向称之为“释经螺旋”(hermeneutical spiral)。解释经文有助于我们建构我们的理解和“系统”。我们在前理解之外，仍然努力解释圣经，而且在这个过程中修正我们的前理解和系统。[116]没有一个解释可以在摒除前理解的情况下出现——前理解将无可避免地影响释经过程的结果。它们帮助我们明白，同时又影响了我们的理解。相应地，我们建构了一个根据我们在经文中所发现的东西而做出的解释。改革宗神学家倾向于发现在圣经之中有关于婴儿洗礼和无千禧年派的经文。鉴于他们之前的认信和他们的历史传统，他们会对那些相关经文建构出那种理解。其他传统的读者也会把他们的前理解和认信带进释经的过程中，他们的解释因此出现了另一种理解。

只要没有偏袒，我们就大可以指出，对于相关经文的历史意思和其作者的原意，任何辩论之中总有一个立场所提供的解释是较佳和较可信的。正如前文指出，经文的历史意思仍然是我们释经的主要目标。然而，由于新约作者在解释旧约经文时，并非总是局限在字面的历史意思，所以我们必须对我们可以“创意”运用经文的可能空间，保持开放的态度。[117]我们可以说，即使经文有单一的言中行动(locution，写作的行动)，可以产生多重的言后行动(multiple perlocutions)或影响，甚至超越作者所预期的吗？或许随着对实效历史(*Wirkungsgeschichte*)重新感兴趣，我们可以谈到一份文本的“效果的历史”(history of the effects)。

199

从新约作者解读旧约的进路，我们可以学到些什么？在这个问题上，斯诺德格拉斯(K. Snodgrass)给了我们一个很有智慧的忠告：

> 除非我们已经决定，某段经文是或不是对应耶稣的事奉或教会的事奉，否则我们的释经任务就未曾完成。新约的作者似乎要在希伯来圣经、耶稣

的生平和自己的经验中,寻找神做工的模式。我们对圣经的解读,不应遗漏这点。[118]

基督和他的教会提供了一些新的架构和轨道,使旧约的事件和经文获得新的解释。他们重读这些经文,看到一些非基督徒所看不见的模式和意义。他们在基督徒的经验中,意识到一些共通点,正是按照旧约的记载,神在从前的世代做在他的立约百姓身上。因此,他们便从这个新的洞见来解释那些旧约经文。他们不只把旧约经文重新应用在新的处境上,更在那些经文中见到新的意思。蒙应许的国度已经在耶稣的事奉中临到,而且让一切都有所不同。

那些支持婴儿洗礼和只有信徒才可受浸的人士,是否各自已经正确理解神自古以来如何在他的百姓中间工作,以及今天如何在他们中间工作?他们已经采纳经文原作者的意思(在作者的言中行动),而且观察到在原来目的之外,有不同的言后行动。许多被用以解释为"无千禧年派"、"前千禧年派"和"后千禧年派"的相关经文,是否在乎某一读者选择依循哪一个轨道?正如上文所述,这可能会沿着预表的路线发展,但承认几个可能性都可以宣称有理,则意味着我们定位于读者的行动有可能引起言后行动,超越经文的原意,正如许多言谈行动所发生的典型状况。

我们如果接受这点,那么我们便可以依循圣经作者的释经足迹,虽然这个过程需要很小心和必要的监控。随着我们逐渐明白神的工作和目的,我们就能够以崭新的角度来研读经文,并且为我们眼前正在阅读的经文找出可信的解释,即使严格来说它并非圣经作者的原意。[119]**新的解释必须与经文的意思一致**(也跟圣经整体教导吻合——这是因为我们视圣经是浑然一体的观念),**却无须局限于原来的意思**。以上文的例子为例,某些人认为论到水礼的经文极可能有的历史性的意思——基于 *baptizo*(意即"浸泡"或"浸没")的字面意思,以及犹太人在历史上的前人,对入教者施浸和以浸礼施行洁净礼仪——指向一个人随着悔改和相信,浸在水中的做法。以此为线索,在某些信仰群体中,水礼是作为入教的礼仪,而领受水礼的意思就是"为一个在基督里有信心的人施浸"。不过,在其他某些信仰群体中,神与他子民立约的性质——进入由古代以色列人为儿子施行割礼所象征的东西中——在他们理解自己与神的关系中,扮演了重要的角色。以割礼的类比和立约的重要性作为线索,那么对他们来说,水礼是指"为一个加入信 200

徒立约群体的婴儿施行洒水礼”。由于浸礼之外的水礼模式(例如浇水和洒水)可以追溯至早期教会的做法,他们在维护新约某些相关经文中,认为有理由可以用其他有别于浸礼的模式。[120]

在这样的局面中,我们见证了什么?鉴于他们的前理解和群体信念,两个团体都信奉他们自己对特定经文的“言后行动”。对一方来说,当约翰为耶稣施洗时,他是把他浸入水中的(太 3:13—17 及平行经文),故此这一方的团体就为信徒在池子、湖中或河中“施浸”。另一个团体却想象耶稣和约翰是站在及膝的约旦河水中,约翰在河中舀取一壶水,把水浇在耶稣的头上。因此,他们是以浇水或洒水的方式“施洗”(在此不理会“受洗者”应否是信徒的问题)。究竟是否对事件的某个解释是正确的,而其他则是错误的?(在本书以后章节中,我们将会讨论分析的手法,可以协助处理这个历史性的问题。)当然,事件的相片可以显示真实的情况(或它是否以不同于上述两个可能的方式发生)。假如指引我们的,就是释经螺旋和我们对批判性的现实主义的理解,那么经文的历史意思就仍然是所有解经的主要目标——即使我们没有什么相片在手。作者是有意传达某些特定的意思,而且在历史上是发生了某一特定的事件。我们相信,这一切必然是解释的目标。不过一般而言,不同的信仰群体会撇弃了相异的意思。两者都诉诸在教会历史中的有效性。

让我们这样总结本段关于洗礼和千禧年的讨论:(一)作者或经文的意图并不是清楚到可以排除任何一个选择,把其视之为非正统或次于圣经的(换言之,这些观点都没有宣扬异端思想);(二)争辩的各方已经越过了清晰的作者/经文原意,而且创造了一般与他们的历史和神学路线一致的附加意思;故此,(三)我们必须接纳,这些论题在爱中可以有不同的意见,而且彼此间继续可以一起团契和事奉。同时,我们相信对于经文的历史意思,只有两个合理的选择,虽然从认识论的角度看,我们可能永远不能决定哪个是应用在既定的处境中。那可以是(一)有足够的经文和历史资料,支持一个看法比另一个更有可能,以致我们应该采纳那个看法,同时却容许别人意见不同,不用质疑他们是异端或错谬;或是(二)没有足够资料去维护一个看法,以致我们应该承认这一点,抑制对别人的批判,而且容许有不同的观点。对于经文的不同解释(正如在上述的洗礼和千禧年的例子中所见到的),显示不论经文的历史意思是什么,信仰群体已经变成投入自己的言后行动。当我们晓得这现象时,我们作为释经者的目标,应该是减少这

类言后行动，尽其所能，同时却也知道我们是永远做不到的。解经的目标，应该是作者原意的言后行动。 201

6.4 验证我们的释经

6.4.1 我们怎样可以验证我们的释经？

鉴于这里讨论到经文之中会有不同的意思，我们似乎应该问一问，我们能否真正知道自己对某段经文的解释是正确的？我们能否确信自己已准确地明白某段经文的含义，作者的原意就更不在话下？或是，我们在哪些地方要步圣经作者的后尘，对某段经文做出创意的解释，而我们又怎能知道哪个解释是在可接受的范围内？事实上，真的有这个范围吗？我们不能对这些问题置之不理。即使是对肯定圣经是神启示的基督徒释经者来说，我们若不能知道自己的解释是否正确，那么，这部具有权威性的经书又有什么价值？

正如上文指出，我们既不能当面问清楚原作者，便不可能有绝对的信心坚持，我们已经准确理解作者写某段经文时的原意。我们也无从判断，某段经文的原意范围有多广阔。不过，上述完全没有暗示经文是没有确定的意思的。作者在写作时，就决定了意思。故此，我们把目标定为：我们尽一切力量找出原初构成撰写经文的一切因素，在全面考虑后，得出经文的意思。结果，我们必须处理各种可能性。如果我们手上拥有所有证据和一切要素，我们便必须提出更适切的问题：哪个解释较有可能反映出经文的原意？在现今不同信仰群体对经文的解释中，哪些属于合理的范围？某人的解释在什么时候可以暗示，一个信仰群体应该修改其信念或实践，即使那是行之已久的习惯？[121]若要验证某个解释，就得衡量两类证据：有关经文本身的证据，以及涉及释经者的证据。

赫希提到第一关注要点。[122]他提议用四个准则来确定哪一个解释是有可能成立的。最大可能性的解释是：

- *根据语言的规范，在该段经文中是可能这样写的；* 202
- *必须足以对经文的每一语言结构做出解释；*
- *必须依循该文学类型的一般惯例；*

- *必须是意义连贯的——它必须有意义。*[123]

换言之，一段经文的最有可能的解释，必须符合人们运用该语言的一般书写方式，以及对该文体的典型运用和理解方式——在那些经文写作之时。[124]我们试从一般人借着该类文体所传递的正常和明显含义，来理解该段经文。[125]事实上，范胡撒正确地坚称："圣经是由'日常'的语言和'日常'的文体组成的。"[126]

本书所介绍的，主要是引申和说明那几个帮助释经者找出经文"日常"意思的元素。我们必须讨论的议题包括词汇分析、历史和文化的背景、文学批判学、体裁、希伯来和希腊文文法等等。我们还会思考经文的内容、目的和语言力量。一个起初看上去连贯的解释，后来可能发现是错误的，问题在于我们起初就误解了某些资料。然而，一个矛盾或年代误置的解释则肯定是不正确的。我们对古代社会和圣经本身认识得越多，我们就越有可能在众多可能性中选取正确的解释。我们的解释如果是正确的话，其他人将可以重复进行研究，得出相同的结论。

释经者本身就是另一个验证的场所。首先，我们必须承认，人不可避免地会有人性的成见和褊狭、自私和堕落，而且我们倾向于维护自己，胜过于人。其次，我们必须检视影响我们思想的各种因素，包括社会、性别、种族、政治、经济和宗教等。这一切暗示着，任何一位释经者即使依循上述的客观准则，也不可能永远是判断正确的。我们有没有方法可以不让自己的偏见和前理解歪曲了证据？我 203 们能否识别出它们，并且在释经过程中特别留意到它们？我们能否采纳存着怀疑精神的释经学，迫使我们留意自己的成见和盲点，或至少尽量把它们计算在内？[127]

那些在解释圣经或其他任何著述时努力做到这点的人，显然会经常采取一种策略——考虑别人说些什么。任何一位值得尊敬的释经者，都不会对历代以来基督徒的智慧置之不理。那些想要明白圣经的人，都必须广泛地阅读，而且明智地评析别人从经文所学到的东西。研经者必须思考其他值得尊重的释经者（传道人、教师和发表不同论文及报告的研究者）之心得，而且承认并非每个人的分享都有共同的前设。释经者必须尽量从别人身上学习。同时，对于任何一位宣称"在经文中的这个真理是当今最新发现"的作者（或讲员），都必须存有怀疑。同样地，释经者对于本身所选择的结论，即使获得别人的同意，也不可掉以轻

心——除非资料证明再无别的可能性。正如《箴言》所说："铁磨铁，磨出刃来。"(箴 27:17)事实上，为了可以"磨刃"，我们建议释经者习惯经常参考其他他们可能**不同意**的意见，以便验证他们结论的有效性。[128]

不过，若要参考别人的意见，范围就不仅限于"专家"。斯沃特利(W. Swartley)建议，还有其他两个过程可以有助于验证解释。首先，他提议用"信仰的实践"(praxis of faith)来验证解释。[129]此准则是看该经文的建议解释，在信徒的生活中是否用得着。他提议，释经者"通过个人和集体对圣经的**默想**、**宣道**的见证，以及**活出**爱、公义、复和与福音的平安"来应用这测试。[130]当然，单凭这个准则不可能保证某一解释的准确性，因为教会的历史证明，错误的解释也可以"用得着"，尽管它们往往不会通过斯沃特利的验证。[131]不过，基于圣经的本质，正确的解释是必然可以用得着，所以这个测试有助于验证它们。[132]

其次，斯沃特利建议，释经者为要确保信仰群体的识别能力没有出错，必须检视他们的结论。他说： 204

> 整个群体，不管是地方教会或整个教会群体，都要评检该解释与传统信仰的中心要旨是否一致、它与更广泛的基督徒信仰之间的关系，或解释的方式究竟跟整个群体判别圣灵运行的方式是相符，还是相违。[133]

换言之，标新立异的解释必须受到基督徒群体的检验。它们必须在教会之中"言之成理"。[134]在这个过程中，教会得知其神学可认受之处。释经的群体把他们会认受的范围划定界线。释经者不单没有忽视或否定这现象，反而可以充分运用它。他们可以坚持，他们的解释才是正统的——它们已经符合信徒群体的前理解。他们也可以明白其他群体为何"尽管有清晰的证据"，却采取不同的立场。释经者用符合本身身份的立场，来验证他们对圣经的解释。[135]它也意味着，教会拒绝异端的思想。[136]"更好的释经"必然总是目标。

然而，这不是说只要有某些"信仰群体"接纳，任何解释都是有效的。[137]即使是广受接纳的解释，仍要通过普世基督徒群体这一关。其中一种测试我们有否受本身的前理解所扭曲的方法，就是聆听外地基督徒弟兄姊妹的见解，尤其是那些跟我们看法迥异的见解。北美(或其他所谓"第一世界")的基督徒必须聆听那些贫穷、被剥削、受压迫和欺凌的基督徒的见解。同样地，发展中世界的释经者 205

也可以向第一世界的同侪学习。相同地，男性和女性的、不同的种族、住在城市或郊区的、生活在都市或农村的、富裕或清贫的、白领或蓝领的释经者，全都需要互相聆听。

释经者可以从众多的资料来源，包括出自非基督徒释经者的资料，对圣经的意思增加认识。基督徒释经者可以从犹太人释经者那里得到启迪，反之亦然。在某些情况下，非信徒可能对圣经做出某些重要的剖析，那是信徒所忽略了的。不过，意义却是另一回事。只有信徒才会明白圣经的意义。关键在于我们要尽一切努力，把我们的喜好和成见减至最少，以免模糊了我们的视野，妨碍我们认清圣经真理的能力。释经的历史可以具体地向任何一位读者证明，即使是出于善意和敬虔的信徒，也是十分容易"把经文挤入他们本身的模子"("squeeze the text into their own molds")，这句话是改述自菲利普斯(J. B. Phillips)对《罗马书》12:2 的译文。个人与信仰群体一样，可以现在接纳和选择他们钟爱的解经，不过在明智的反省，以及与其他地方信徒的交流上，他们可以判断他们的观点是否怀有成见和没有根据。他们甚至可以调整他们的诠释，以便保持释经的螺旋。对现存看法的诚实和以灵性为动机的衡量，可以导致对它们的修改，要不然就放弃。没有个人或解经群体是注定要持守过去错误的，不论这些看法是如何热情地被信奉和维护。历史也充分证明，个人和群体已经作了这样的转变。

当释经者的见解不一时，我们可以怎样做？当几位动机良好的基督徒对某段经文的意思得出不同的解释时，我们应该如何处理？首先，我们要确切地厘清分别是在什么地方——明确指出各个观点的相异之处。其次，我们要把每位释经者达致其看法的研究步骤，逐项元素列出来。那就是，回到我们上面提及的准则，是否有某位释经者误解了某些资料，或是做出粗劣的分析，或在过程中出现其他瑕疵，显示其中的一个立论应予放弃？

第三，当我们评价每种可能性时，我们必须评估其中哪一个最是倚重经文的历史意思，而对比之下，哪个较为倾向创意性的推断。那个较能证明自己是出自经文的历史意思的观点，自然能够成立。**那个从历史角度站住脚的解释，就拥有最大的权威**。那就是说，释经者在解释经文时，若是建基于从历史角度站得住脚的论据，就可以对本身的解释有最大的信心。假如我们确信某个解释排除了其他可能性(即使别人接纳其中一二)，我们大可以拒绝其他观点，即使我们不会相信这个论题是那么重要的。

然而，在同样这些释经准则的基础下，我们可以下结论认为，圣经没有提供足够的资料，排斥其他所有看法。在这一点上，我们承认不同的解经群体实在提出了各自不同的意思（言后行动），大部分是基于他们自己的系统。我们同意，只要那些解释和系统仍然是合乎正统和圣经的，即是与历代基督教清楚表明和承认的一致，就是可以接纳持守的。哪一类选择可以宣称有这样的正当性？ 206

回到《马太福音》引用《何西阿书》11:1 的经文，它可能没有反映先知的原意，或经文对原初读者的历史性解释，却是"十分吻合"预表的角度。那就是说，《何西阿书》那节经文确实说到神以行动保护他所爱的人，带领他们离开埃及，这对于雅各一家和弥赛亚来说，都是真实的。[138]因此，只要符合下列条件，创意性的解释是可以接受的：

- 它表达或符合正统的基督教神学；[139]
- 它符合在历史中圣经的解释所清楚显示的神的真理或行动的典型范式；[140]
- 它在基督徒经验的熔炉中发挥作用——产生敬虔和其他基督徒应有的特质，以及扩展神的国；
- 它在正统基督徒信仰群体的整个范畴内（包括种族、性别、社会经济等方面）都获得引证。

当某个创意性的解释符合这几条准则时，就有权宣称自己的解释是正确的——那不是经文的历史性意思，而是一个有效的"言后行动"，换言之，是一个额外的结果。不过当那解释只在教会被孤立的部分出现，或是源自个别的释经者，那么就必须对它保持高度的怀疑，可能加以拒绝，直至它符合准则。[141]

我们所谓的"有权宣称自己的解释是正确的"，究竟是什么意思？如果《何西阿书》11:1 的原来读者明白到，这节经文是论到神过去拯救以色列国一事，那么，他就可以有根据地解释他所联想到的相似事物。那是它的可靠历史含义。《马太福音》2:15 的解释虽然在历史的意义上不合理，但从正典的定义来说，依然是有效的。那是一个创意性的言后行动。它大概已经满足了我们所列出的四个准则。 207

我们提出这样一个言后行动来说明我们的论点，不过只是粗略的方式。没

有任何新约作者引用过《诗篇》3 篇。诗人写道：

> 1. 耶和华啊，我的敌人何其加增！有许多人起来攻击我；
> 2. 有许多人议论我说："他得不着神的帮助。"[细拉]
> 3. 但你耶和华是我四围的盾牌，是我的荣耀，又是叫我抬起头来的。
> 4. 我用我的声音求告耶和华，他就从他的圣山上应允我。[细拉]
> 5. 我躺下睡觉，我醒着，耶和华都保佑我。
> 6. 虽有成万的百姓来周围攻击我，我也不怕。
> 7. 耶和华啊，求你起来！我的神啊，求你救我！因为你打了我一切仇敌的腮骨，敲碎了恶人的牙齿。
> 8. 救恩属乎耶和华，愿你赐福给你的百姓。[细拉][142]

当我们阅读这段经文时，我们找到敌人、神的保护、祷告、睡觉、支持、拯救和祝福。这一切主题都可以在新约作者用来预表耶稣的其他诗篇经文中找到。同样，当我们读到保罗书信和路加在《使徒行传》中记载保罗的成就时，我们观察到神以许多这样相同的方式，显示与保罗的同在。故此，从基督徒的角度解说《诗篇》3 篇，在阐述诗篇的历史意图之后，可以指出这篇诗篇在耶稣和使徒保罗的生平中有平行之处，构成了诗篇更完全的意思或言后行动。我们可以说，基于这些预表的平行，诗篇描述神与他的儿子同在，而且也与伟大的使徒同在。同时，这篇诗篇并没有独特的地方，是当时一个忠诚的犹太人（或今天一个忠诚的基督徒）所不能体会的，故此，再说一遍，任何对基督的预表应用都不应成为我们对经文的主要应用。我们没有被授权去宣称，《诗篇》3 篇是一篇弥赛亚诗篇。

传道人、教师和圣经神学著作的作者，都过分在意攻击或贬低他们的人。当释经者在方法或判断上犯了错误时，他们就必须愿意学习，而且修改他们的解释。正如我们先前已经说过的，而且我们还会继续在本书中呼吁，决断和真诚都绝不能取代正确。即使决断和真诚再加上重剂量的敬虔，都不可以被接受！在小组查经的聚会中，某位成员表达意见说："我认为这节经文的意思是……"，暗示作者的意思是什么，然后乞求其他人的观点"强化"这个小组对作者信息的理解，这或许是可以接纳的。不过，解经却不可以停留在"我认为这节经文的意思是什么"的层面。我们的目标，永远是正确解释作者在经文中的意思。

208

不过，当我们一旦清除错误的解释之后，遇到真诚的基督徒对同一段经文采取不同或（在某些情况下）相反的解释，我们该怎么办？这时候，基督徒的恩慈便必须胜过一切。我们必须聆听对方的看法，并且领会别人为何得出别的解释。让我们再思考千禧年的例子。其中一种观念可能在历史方面较站得住脚，较能够表达有关经文的历史含义。不过，每一个观念都显然获得各自的释经群体所认受，还有历代正统基督教的共同解释群体。这些群体都可以宣称，他们的看法满足了合理解释的四个准则。如果情况确实如此，鉴于我们受命要保持和加强基督身体的合一，所以，当各自的解释（或言后行动）满足了基本的准则，全体基督徒就应该同意，大家要避免引用这类经文的"解释"来分裂团契。不幸地，某些基督教教派的自我身份是来自他们所攻击的对象，并且他们把自己隔绝于其他所有不同意见的人之外。正如释经的历史所显示的，在这类经文的争议中，只要任何一方有少许的傲慢自大，便足以使基督教会的成员之间出现分裂，造成极大伤害。无千禧年派和前千禧年派的信徒需要彼此接纳，包括与后千禧年派的信徒，正如婴儿洗礼的支持者与只为信徒施洗的浸信会信徒，也是一样的。他们可以说：

> 我不会同意你的结论，但鉴于你和你的信仰群体是基督身体的一分子，鉴于历世以来这些经文如何被人解释，以及鉴于你是如何审慎和小心地努力明白并按照圣经的教导而活，我容许你这样解释。你已经用合理的态度来回应圣经。

当然，对于弟兄姊妹那些粗疏（最好的情况）或是失实，甚至是异端（最差的情况）的解释，我们应该当面指出，并跟那些释经者划清界限，把他们视作敌人一样。我们要尽一切努力遵从耶稣的话："不敌挡我们的，就是帮助我们的"（可 9：40），更不必说他的祈祷了，"使他们完完全全地合而为一，叫世人知道你差了我来，也知道你爱他们如同爱我一样"。（约 17：23）倘若"血浓于水"的说法是正确的话，那么"信仰浓于血和水"就是更有根据的真理了！基督教的历史轨迹展示了信徒为了坚持自己对圣经的解释，而出现互相攻击和违背基督使命的证据。请听清楚：我们并非恳求大家以宽容为名，向异端、错谬或害人的道理妥协；相反地，我们所祈求的，乃是要以谦逊与恩慈，视其他信徒如同手足和追寻真理的同 209

路人。当同样真诚的基督徒得出两个不同的解释时，我们必须有兼容两者均是可能解释的量度（正如上文所述），“接纳彼此之间的分歧”（“agree to disagree”），并且如同在信仰生命中的弟兄姊妹般互相支持。[143]

注　释

1. 言谈行动理论（Speech act theory）的建立始于 J. L. Austin, *How To Do Things with Words*, ed. J. O. Urmson & M. Sbisa, 2d. ed.（Cambridge: Harvard University Press, 1975）和 J. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*（Cambridge: Cambridge University Press, 1969）。“说”或“写”什么，事实上就是“做”什么。故此，他们认为我们必须分析一篇文章“做”了什么，才可以恰当地分辨出它的意思。关于在圣经研究上的应用，参阅 K. J. Vanhoozer, “The Semantics of Biblical Literature,” in *Hermeneutics, Authority, and Canon*, ed. D. A. Carson & J. D. Woodbridge（Grand Rapids: Zondervan, 1986）, 49—104。至于言谈行动理论与圣经研究的更多探讨，参阅 *Semeia* 41（1988）这一期所有论文，和 A. C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*（Grand Rapids: Zondervan, 1992）, 283—312。最后，参阅探讨这些问题的不同论文，载于 C. Bartholomew et al., ed., *After Pentecost: Language and Biblical Interpretation*（Grand Rapids: Zondervan, 2001）。
2. 尝试理解所写下的经文，就是尽我们所能，接近作者的原意。另一方面，作者所写的可能超过他的原意，因为现代研究已经证明，人类的沟通许多时候是在不察觉的情况下发生的（例如身体语言）。因此，再说一次，找出经文的意思是一个有价值的目标。
3. 参阅 K. J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?*（Grand Rapids: Zondervan, 1998）, 229。
4. Vanhoozer, *Is There a Meaning?*, 230.
5. G. R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral*（Downers Grove: InterVarsity, 1991）, 414. 另参阅 W. R. Tate, *Biblical Interpretation*, rev. ed.（Peabody, MA: Hendrickson, 1997）, 196—208，关于他对“作者中心解释”（Author-Centered Interpretation）的讨论。
6. 在我们抛开一切的约束之前，我们要强调，对于我们如何运用别人的话语方面，实在是有某些规范存在的。法庭有一份“诽谤”的类目，表明我们在运用字词上并非完全自由。
7. 特别参阅 E. D. Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation*（New Haven: Yale University Press, 1967）和 id., *The Aims of Interpretation*（Chicago: University of Chicago Press, 1976）。我们必须留意，赫希在寻找作者的原意与经文的意思两者之间，也是犹豫不定的。我们选择的是后者，虽然它的一切约束是基于前者而来的。我们的目标是经文的意思，因为那是我们可以完全发掘的东西。同时，我们期望经文的意思能公正地反映出作者/编者的原意。本书下文将指出，这个目标比其他选择更为可取。
8. 本书下文将会更多论及这个方法论。例如，参阅 J. Derrida, *Of Grammatology*（Baltimore:

Johns Hopkins University Press, 1976); R. Barthes, *S/Z*(London: Jonathan Cape, 1975); 和 S. Fish, *Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretive Communities* (Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1980)。

9. R. Morgan & J. Barton, *Biblical Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 182.
10. Morgan & Barton, *Biblical Interpretation*, 182. 我们怀疑,摩根所说的"发展"(development)在释经者的议程中是否是一个可取的项目。当我们的目标是明白神的启示——正如它对我们的意义——时,发展就意味着要在圣经之中添加些什么,而这种做法是圣经最后一卷书所特别谴责的事情(启 22:18—19)。假如发展指的是扩宽我们对经文意思及其不同意义的了解,我们是可以接受这概念的。
11. "应验"这个动词在《马太福音》2 章的 17 和 23 节也出现过。它在 1—2 章中共出现五次。马太这几处引用旧约经文的方式,都引出了释经上的问题。参阅 C. L. Blomberg, "Matthew," in *Commentary on the Use of the Old Testament in the New*, ed. D. A. Carson & G. K. Beale(Grand Rapids: Baker,即将出版)。
12. 关于凯瑟的辩护和解释,特别参阅 *The Uses of the Old Testament in the New*(Chicago: Moody, 1985; repr. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2001)。至于与凯瑟不同的论点,参阅 C. A. Evans & J. A. Sanders, *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel* (Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1997)。
13. 凯瑟在此十分倚重赫希(E. D. Hirsch)的研究。赫希说:"意思是借着文本反映出来的东西;那是作者借着对某个特别符号次序的运用而表达的意思;那是符号所代表的含义。反之,意义则代表该意思与某人、某构思、某处境,或事实上是任何可想象到的事情之关系。"(*Validity in Interpretation*, 8)他指出,经文的意思永远保持不变,而它的意义却可以有很大的改变,即使对作者本人而言。
14. 毛姆(D. J. Moo)对凯瑟的评论,见于"The Problem of Sensus Plenior," in *Hermeneutics, Authority, and Canon*, eds. D. A. Carson & J. D. Woodbridge(Grand Rapids: Zondervan, 1986),特别是 198—201 页。另一个批评者是 P. B. Payne, "The Fallacy of Equating Meaning with the Human Author's Intention," *JETS* 20(1977):243—252,虽然文中指责凯瑟经常犯这错误是不正确的。
15. Moo, "The Problem of Sensus Plenior," 199。
16. 参阅 M. J. Harris, "The Translation of Elohim in Psalm 45:7—8," *TynB* 35(1984): 65—89。
17. 请参考本书关于某些教父的讨论,例如奥利金。
18. 关于这类上下文线索的某些例子,参阅 C. L. Blomberg, "Interpreting Old Testament Prophetic Literature in Matthew: Double Fulfillment," *TrinJ* 23 NS(2002):17—33,尤其 20—21 页。
19. 当然,正如前文指出,作者或许会同意后来某位读者在其著作中所发现的"意思"。
20. A. C. Thiselton, "Reader-Response Hermeneutics, Action Models, and the Parables of Jesus," in R. Lundin, A. C. Thiselton & C. Walhout, *The Responsibility of Hermeneutics* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 79—113,把这点称为多重言谈行动(multiple speech acts)或在单一言谈行动中有多重言后行动(multiple perlocutions)。

21. 关于这一点，参阅 D. A. Hagner, *Matthew* 14—28, WBC 33B(Dallas: Word, 1995), 566—572。
22. L. Ryken, *Words of Life*(Grand Rapids: Baker, 1987), 70.
23. 当然，比喻的意思可能有许多重点，每个重点都可能有其本身的作用。我们会在后面讨论如何解释及应用比喻。要进一步了解这方面问题，可参阅 C. L. Blomberg, *Interpreting the Parables*(Downers Grove: InterVarsity, 1990)。
24. 在《约翰福音》3:3 中，耶稣用了 anothen 这个词，具有"重"(again)和"从天上"(from above)的双重解释，就是经文有双重意思的其中一个例子。希腊词 *pueuma* 可以解作"风"和"灵"，延续了同一的布局。上述显然都是作者的原意。参阅 D. A. Carson, *The Gospel of John*(Grand Rapids: Eerdmans, 1991), ad loc。
25. 这个方式只是众多方法的其中一种，通常称之为"读者—回应"(reader-response)批判学，我们在上文已经提过。特别参阅 W. Iser, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*(Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978); U. Eco, *The Role of the Reader* (Bloomington: Indiana University, 1979); S. Croatto, *Biblical Hermeneutics: Toward a Theory of Reading as the Production of Meaning*(Maryknoll: Orbis, 1987); E. V. McKnight, *The Bible and the Reader*(Philadelphia: Fortress, 1985); id., *Post-Modern Use of the Bible: The Emergence of Reader-Oriented Criticism* (Nashville: Abingdon, 1988); 和 A. K. Adam, *What Is Postmodern Biblical Criticism? Guides to Biblical Scholarship*(Minneapolis: Augsburg Fortress, 1995)。
26. W. G. Jeanrond, *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking* (New York: Crossroad, 1988), 104.
27. 菲什(S. Fish)维护这种看法，说："意思是由解释性的群体，而不是由经文或读者制造出来，他们也造成了形式上的特征。"(*Is There a Text?* 14)
28. 某些尖锐的例子有 L. M. Russell, ed., *Feminist Interpretation of the Bible*(Philadelphia: Westminster, 1985); 和 L. D. Richesin & B. Mahan, eds., *The Challenge of Liberation Theology: A First-World Response*(Maryknoll: Orbis, 1981)。参阅上文较谨慎的评论。
29. D. Steinmetz, "The Superiority of Pre-Critical Exegesis," *Theology Today* 37(1980): 38.
30. A C. Thiselton, *The Two Horizons*(Grand Rapids: Eerdmans, 1980).
31. D. A. Carson, *Exegetical Fallacies*, 2d. ed. (Grand Rapids: Baker, 1996), 23—24.
32. S. D. Moore, *Literary Criticism and the Gospels. The Theoretical Challenge* (New Haven and London: Yale University Press, 1989), 68.
33. J. R. McQuilkin, *Understanding and Applying the Bible*, 2d. ed. (Chicago: Moody, 1992), 45.
34. J. DeYoung & S. Hurty, *Beyond the Obvious*(Gresham, OR: Vision House, 1995) 一书试图论证今天基督徒可以重复马太"解读"旧约的类型。他们相信，我们可以发掘出新的意思，只要我们在解释圣经的过程中，敏感于圣灵的启示工作，与圣经的整体题旨一致——那就是神的国度。在他们的著作中有许多值得欣赏之处的同时，他们也承认他们的论据现时是非常不完全的，而且他们虽然有此尝试，其方法却没有提供真正的解释主线。这样一个进路冒上把解经工作陷入主观主义的危机中，因为我们不能证明或质疑一个释经者的新意思，是否真的是从圣灵而来的新启示的结果。
35. 在不同的地方中，凯瑟都否定这个"更丰富含义"的概念，例如 W. C. Kaiser, "Legitimate

Hermeneutics," in *Inerrancy*, ed. N. L. Geisler(Grand Rapids: Zondervan, 1979), 117—147;*Uses of the Old Testament*;和 "The Current Crisis in Exegesis and the Apostolic Use of Deuteronomy 25:4 in 1 Corinthians 9:8—10," *JETS* 21(1978):3—18。关于凯瑟的立场的分析，参阅 D. L. Bock, "Evangelicals and the Use of the Old Testament in the New," part 1, *BSac* 142(1985):210—212。

36. 朗格内克(R. N. Longenecker)在其著作的最后部分，有一段值得留意的讨论。他指出，只有在新约作者采用历史和文法的方法去解释旧约的时候，我们才能够重复他们的释经。当新约作者是倚靠圣灵的默示去分析经文时，我们就不可以重复他们的方法。参阅 *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, 2d ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), xxxiv—xxxix; 193—198。
37. 一个主要的天主教倡议者是 R. Brown, *The "Sensus Plenior" of Sacred Scripture* (Baltimore: St. Mary's University, 1955); id., "The History and Development of the Theory of a Sensus Plenior," *CBQ* 15(1953):141—162;和 id., "The Sensus Plenior in the Last Ten Years," *CBQ* 25(1963):262—285。福音派的有 Moo, "Sensus Plenior," 175—212; J. D. Kunjummen, "The Single Intent of Scripture-Critical Examination of a Theological Construct," *GTJ* 7(1986):81—110;D. A. Oss, "Canon as Context: The Function of Sensus Plenior in Evangelical Hermeneutics," *GTJ* 9(1988):105—127;和 W. S. LaSor, "Interpretation of Prophecy," in *Hermeneutics*, ed., B. Ramm(Grand Rapids: Baker, 1987), 94—117。最后，参阅 Steinmetz, "Pre-Critical Exegesis",文中追溯在释经的历史中，许多学者如何相信经文有一个更丰富的含义。
38. Oss, "Canon as Context," 107—108.
39. Moo, "Sensus Plenior," 204. 当然，问题不在于神有没有可能赋予经文一个更深的含义，而在于他有没有这样做，以及我们是否有任何途径证明神真的这样做了。
40. W. J. Larkin, *Culture and Biblical Hermeneutics*(Grand Rapids: Baker, 1988), 257. 他继续引用的例子，包括《马太福音》27:9—10/《撒迦利亚书》11:12—13 和《耶利米书》32:6—9;《使徒行传》15:16—17/《阿摩司书》9:11—12;《罗马书》10:6—8/《申命记》9:4 和 30:12—14;《哥林多前书》2:9/《以赛亚书》64:4;《哥林多前书》9:9/《申命记》25:4;《希伯来书》3:7—11/《诗篇》95:7—11。当然，只是因为引用的意思与原意无关，并不可以构成它就是一个新的更丰富含义之理由。同样地，我们怀疑拉金的意思是否真的认为，新约作者在引用旧约经文时，完全脱离了旧约作者的原意。
41. LaSor, "Interpretation," 108. 这里的问题也不在于有无可能性。
42. LaSor, "Interpretation," 108.
43. 毛姆以彼得在五旬节的讲道中(徒 2:25—28)引用《诗篇》16 篇为例，参阅 Moo, "Sensus Plenior," 204。作为人类的大卫，究竟是否在论及耶稣的复活?
44. LaSor, "Interpretation," 108.
45. 关于这类犹太方法的导论，可参阅本书前面论犹太人传统释经法。这方面的重要著作包括: J. L. Kugel, ed., *Studies in Ancient Midrash*(Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 2001);M. A. Fishbane, ed., *The Midrashic Imagination: Jewish Exegesis, Thought, and History*(Albany, NY: State Univ. of NY Press, 1993); J. L. Kugel & R. A. Greer, *Early Biblical Interpretation*(Philadelphia: Westminster, 1986),尤其 52—106 页; R. Kasher,

"The Interpretation of Scripture in Rabbinic Literature," in Mikra, ed. M. J. Mulder & H. Sysling, *Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum*, sec. 2, pt. 1 (Philadelphia: Fortress, 1988), 560—577; R. T. France & D. Wenham, eds., *Gospel Perspectives III. Studies in Midrash and Historiography*(Sheffield, UK: JSOT, 1983);和 C. L. Quarles, *Midrash Criticism: Introduction and Appraisal*(Lanham, MD: University Press of America, 1997)。

46. J. Goldin, "Midrash and Aggadah," in *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, 16 vols. (New York: Macmillan, 1987), 9:512.
47. R. J. Z. Werblowsky & G. Wigoder, eds., "Midrash," *The Encyclopedia of the Jewish Religion*(New York: Holt, Rinehart and Winston, 1965), 262.
48. 彼得把《诗篇》16:8—11 和 110:1 结合起来,支持耶稣的复活,原因是两处经文都出现"在我的右边"这句话。
49. 例如,参阅 Longenecker, *Biblical Exegesis*, 21—24。
50. Werblowsky & Wigoder, eds., "Midrash," 298. 参阅本书第二章对库姆兰释经方法的简介。
51. Longenecker, *Biblical Exegesis*, 29. "公义的教师"是传说中库姆兰团体在大多数著述成书期间的领袖。
52. F. F. Bruce, "Biblical Exposition at Qumran," in *Gospel Perspectives*, 3:81.
53. 布鲁斯(F. F. Bruce)提供了他们结论的例子,参阅 81—96 页。
54. 参阅 Longenecker, *Biblical Exegesis*, 54—58, 83—87, 113—116,文中提出了很有说服力的分析,支持新约中还有其他可能的例子。
55. 另一方面,在 *Gospels Perspectives III* 的不同文章中,不断重复的一点是"'正式的米德拉西'极少可以确信追溯到公元 1 世纪"(France, "Postscript," 291)。因此,弗兰斯(R. T. France)接着表示,"在寻找福音书的文学关系时,把'米德拉西'视为一个重要因素,真的让人感到诧异"(291 页)。我们也许可以加上一句:"其余的新约书卷也是一样。"
56. Moo, "Sensus Plenior," 194. 他们的取向是受到他们所经验的历史事件束缚和影响,虽然不是因着原文的历史的事件。France, "Postscript," 296 留意到福音书的作者时指出:"对于把福音书作者归为'创意式的米德拉西'(creative midrash),即是以历史的形式从旧约经文中创造出非历史性的故事,我们认为必须予以反驳,理由是我们观察到,旧约经文相对于福音书的传统,只是次要的角色。"那就是说,耶稣的生平和事奉提供了试金石;福音书作者不是创意地引用旧约来创造"历史"。
57. 显然,本书不能追溯当中的微妙关系和含义,对这课题作一个全面的分析。我们必须再次引导读者在 *Gospel Perspectives III* 的不同论文中,寻找这些主张的说明和论据。另参阅 S. E. Porter & C. A. Evans, *The Scrolls and the Scriptures* (Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1997)。
58. R. T. France, *The Gospel According to Matthew*, TNTC(Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 40,引用自 G. Lampe。他的讨论是非常有用的。另参阅 L. Goppelt, *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*(Grand Rapids: Eerdmans, 1982); G. von Rad, "Typological Interpretation of the Old Testament," in *Essays on Old Testament Hermeneutics*, ed. C. Westermann & J. L. Mays(Richmond: John Knox, 1963),

17—39;和 E. E. Ellis, "Biblical Interpretation in the New Testament Church," *Mikra*, ed. M. J. Mulder & H. Sysling, 716—720。

59. K. Snodgrass, "The Use of the Old Testament in the New," in *Interpreting the New Testament: Essays on Methods and Issues*, ed. D. A. Black & D. S. Dockery(Nashville: Broadman and Holman, 2001), 215.
60. 更准确地说,彼得说拯救挪亚的水是"表明"(antitype,希腊文是 *antitypos*)洗礼的水(彼前 3:21)。
61. 斯诺德格拉斯指出:"较后的作者以出埃及的用语来描述神拯救他的百姓脱离亚述人(赛 11:16)或一般的救恩。耶稣被钉十字架(太 27:39—46)成了义人受苦(诗 22)的对照"(Snodgrass, "Use of the Old Testament," 215)。
62. Moo, "Sensus Plenior," 196.
63. 我们在此没有假定知道神的心思或原意。相反地,我们怀疑新约经文是否把旧约事件看作预表。圣灵是圣经的神圣作者,他可以让人"看见"两者的呼应之处。
64. T. L. Howard, "The Use of Hosea 11:1 in Matthew 2:15: An Alternative Solution," *BSac* 143(1986):314—328 有说服力地支持预表乃是解释这个例子的最佳方式。他提出"类比的呼应"(analogical correspondence)。
65. C. A. Evans, "The Function of the Old Testament in the New," in *Introducing New Testament Interpretation*, ed. S. McKnight(Grand Rapids: Baker, 1989), 193.
66. 例如,学者在极不愿意的情况下,才肯为约翰在《启示录》13:18 的 666 密码数字,提出可能的解释。不论作者的原意是想表示什么,对现代读者来说,最好的解说仍是有争议的。许多推测都指出,它可能是将 777 这个完全数字作出某种形式的删减,或是指向罗马皇帝尼禄(或别人)的数字推算释经法(gematria)。参阅 G. E. Ladd, *A Commentary on the Revelation of John*(Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 186—187; R. Mounce, *The Book of Revelation*, NICNT, rev. ed(Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 261—263; D. E. Aune, *Revelation* 6—16, WBC(Nashville: Nelson, 1998), 770—773;和 G. K. Beale, *The Book of Revelation*, NIGNT(Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle, UK: Paternoster, 1999), 718—728。
67. 那就是说,经文和字词都可能有超过一个的意思或意义。英文中的"solution"一词,在语义层面上提供了一个清晰的例子。它既可以指液体,也可以指问题的答案。
68. 另一个含糊句子的例子是在 20 世纪 70 年代出现的体育新闻头条:"Catfish Hunter Gets Perfect Game"。[编按:"Catfish Hunter"是美国著名棒球运动员亨特(James Augustus Hunter)的外号,这句话的原意是亨特赢了棒球运动的所有比赛,但"Catfish Hunter"在字面上也可以解作"鲶鱼猎手",故此易生误会。]《纽约客》杂志(*The New Yorker* June 8, 1992, 96)也有一个幽默的例子,说美国阿拉巴马州的奥本大学有一张午间讲座的课题传单上写着:"Disciplining Children: Concrete Helps。"
69. 著名的好莱坞电影,1933 年第一次上映,1976 年重拍。
70. 读者将会留意到,我们采用"新约引用旧约"作为试金石,检查旧约可能有的多重意思,并且圣经其他部分可以通过类比(analogy)呈现出多重意思。
71. 我们有意一同采用某些理论家采用的分开处理的两个选择:以作者为中心的焦点(author-centered focus)和以经文为中心的焦点(text-centered focus)。我们认为任何二取其一作为

释经唯一焦点的尝试，都有不利之处。我们在下文将有更多讨论。

72. 五经提供了一个清晰的例子。我们不知道"编者"的身份或数量，把这几卷书编成现今所见的最后形式。显然那不只是摩西一人，因为《申命记》34 章记录了摩西的死，其他经文也提及了较后的时期（例如创 12:6，14:14，22:14，36:31）。近期对五经来源的讨论，参阅 G. Wenham, "Pondering the Pentateuch: The Search for a New Paradigm," in *The Face of Old Testament Studies*, ed. D. W. Baker & B. T. Arnold (Grand Rapids: Baker, 1999), 116—144；另参阅一本很有启发性的著作：D. Garrett, *Rethinking Genesis: The Sources and Authorship of the First Book of the Pentateuch* (Grand Rapids: Baker, 1991)。或是说，《路得记》的作者是谁？写作时期是何时？虽然这个故事是发生在士师时期（1:1），但经文所提及之处——例如要对"脱鞋"的习俗（4:7）和结尾的族谱（4:18—22）作出说明——显示它是写在相当后期，甚至是大卫王朝时期（参阅 R. L. Hubbard, Jr., *The Book of Ruth*, NICOT [Grand Rapids; Eerdmans, 1988]）。至于新约，福音书的作者提供了编者将耶稣的工作和言行辑成连贯记述的例子。
73. 对于某些构成"符类福音问题"（synoptic problem）的讨论，参阅 R. H. Stein, *Studying the Synoptic Gospels: Origin and Interpretation* (Grand Rapids: Baker, 2001)；和 D. L. Dungan, *A History of the Synoptic Problem: The Canon, the Text, the Composition, and the Interpretation of the Gospels*, The Anchor Bible Reference Library (New York: Doubleday, 1999)。编修批判学（redaction criticism）的方法特别集中于福音书作者是编者的问题。
74. 即使是格伦茨（S. Grenz）和弗兰克（J. Franke）等拒绝基础主义的人，也认为圣经是一部独特的书，圣灵通过圣经说话，构成了神学的规范基准（*Beyond Foundationalism* [Louisville: Westminster John Knox, 2001]，尤其 63—75 页）。
75. 关于默示的经典经文——《提摩太后书》3:16—17 和《彼得后书》1:20—21——没有一开始就详尽地为圣经本身，以及为它是来自神和拥有神话语的地位作见证。以下的著作详尽列出和讨论了许多这类圣经经文，参阅 W. Grudem, "Scripture's Self-Attestation and the Problem of Formulating a Doctrine of Scripture," in *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson & J. D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 19—64。
76. 参阅 Blomberg, *Interpreting the Parables*, 尤其 162—167 页。
77. N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom: Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation* (London: SCM, 1976).
78. E. V. McKnight, *Postmodern Use of the Bible: The Emergence of Reader-Oriented Criticism* (Nashville: Abingdon, 1988), 170.
79. McKnight, *Postmodern Use*, 175.
80. McKnight, *Postmodern Use*, 175.
81. McKnight, *Postmodern Use*, 176.
82. 即使当这些以读者为中心的取向是无意识地运作时（正如在保守派圈子中，读者往往自称只会阅读圣经本身一样），结果仍是生活化地处理经文，致力试图把它"对我的信息"实践出来。
83. 本书用相当篇幅用作解释圣经经文的文学层面，特别是文学批判学。参阅第三章。其他参考材料，参阅以下著作：A. Jefferson & D. Robey, eds., *Modern Literary Theory*, 2d ed.

(London: B. T. Bratsford; Totowa, NJ: Barnes & Noble, 1986);和 F. Lentricchia, *After the New Criticism*(London: Methuen, 1980). L. Ryken, *Words of Delight: A Literary Introduction to the Bible*, 2d ed. (Grand Rapids: Baker, 1993),提供了文学批判学如何运作的优秀例子。关于旧约叙事文体的导论,参阅 D. Gunn & D. N. Fewell, *Narrative in the Hebrew Bible*(Oxford: Oxford University Press, 1993);至于诗体,参阅 S. E. Gillingham, *The Poems and Psalms of the Hebrew Bible*, Oxford Bible Series (Oxford: Oxford University Press, 1994)。T. Longman, III, *Literary Approaches to Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Zondervan, 1987) 是一部清楚的导论。

84. Morgan & Barton, *Biblical Interpretation*, 10—11.
85. 在这方面有两部重要著作: D. E. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment* (Philadelphia: Westminster, 1987); 和 J. H. Walton, *Ancient Israelite Literature in Its Cultural Context: A Survey of Parallels Between Biblical and Ancient Near Eastern Texts* (Grand Rapids: Zondervan, 1989)。另参阅本书的书目。
86. 正是由于圣经是一本宗教文献,并非意味着它不能如实地报道事实。当然,我们亦不可以因为事情是记载在圣经之中,便单纯地声称它是事实。历史的正确性,必须建立在中立的理据上。历史和神学不一定是互不相容的两大范畴。关于旧约方面,参阅 W. G. Dever, *What Did the Biblical Writers Know & When Did They Know It?* (Grand Rapids/Cambridge, UK: Eerdmans, 2001);V. P. Long, *The Art of Biblical History*, *Foundations of Contemporary Interpretation* 5(Grand Rapids: Zondervan, 1994);和 K. L. Younger, Jr., *Ancient Conquest Accounts*, JSOTSup 98(Sheffield: JSOT, 1990)。关于新约的两个例子,重要的讨论见于 I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, 3d ed. (Downers Grove: InterVarsity, 1998); 和 C. L. Blomberg, *The Historical Reliability of John's Gospel*(Leicester: Apollos; Downers Grove: InterVarsity, 2001),尤其 63—67 页。关于建立正确性的准则,可参阅例如 N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*(London: SPCK; Minneapolis: Augsburg Fortress, 1996),尤其 131—133 页。
87. D. Tovey, *Narrative Art and Act in the Fourth Gospel*(Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1997) 也是用这方式描述情况。参阅 C. L. Blomberg, *The Historical Reliability of John's Gospel*。
88. 若要深入认识记述如何发挥功能的复杂问题,可参阅 R. Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981); A. Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*(Sheffield: Almond Press, 1983);和 M. A. Powell, *What Is Narrative Criticism? Guides to Biblical Scholarship*(Minneapolis: Augsburg Fortress, 1991);和 J. P. Fokkelman, *Reading Biblical Narrative: An Introductory Guide*(Louisville: Westminster John Knox, 2000)。
89. 解构(deconstruction)是一个专门用语,指向一个经常与德里达有关的解释方案。范胡撒定义说:"解构是十分小心地取走、剥去有关差异、概念、文本和整套哲学的不同层面——历史的、修辞的、意识形态的,其目的是揭露它们的原来建构的武断性语言本质。" (Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?*, 52)(我们在上文已详细探讨了这个主题。)若想参阅解释性的讨论,可查看 C. Norris, *Deconstruction: Theory and Practice* (London and New York: Methuen, 1982); J. Culler, *On Deconstruction: Theory and*

Criticism after Structuralism(Ithaca: Cornell University Press, 1982);和 Thiselton, *New Horizons*, 103—132。

90. 词汇语义学包含要从不同历史和文学背景研究字词的每一方面,借此发掘它们的意思。最佳的入门参考书是 M. Silva, *Biblical Words and Their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics*, 2d ed. (Grand Rapids Zondervan, 1995)。另一本有助研究新约的是 E. A. Nida & J. P. Louw, *Lexical Semantics of the Greek New Testament Greek* (Atlanta: Scholars Press, 1992)。至于旧约方面则没有类似的著作,不过现在一直进行的古代希伯来文词义资料库计划(Semantics of Ancient Hebrew Database project),在村冈(T. Muraoka)的主持下,可能最后以电子形式填补了这个出版空缺。
91. 参阅 Moo, "Sensus Plenior," 175—211。毛姆认为要多方面了解新约作者引用旧约的方式。不过在他的众多发现之中,他的结论是:"其中一些引用的方式,可能最好是按照'更丰富含义'的传统模式来解释:新约作者因着神的直接默示,认知到神放在经文中却为原来作者所不知道的意思。"毛姆继续指出:"不过,即使在这种情况下,我们仍然必须坚持,这'深一层意思'是建基和融会于原来作者的原意。"(210页)因此,在释经的工作上,除非在圣经里面已确切说明这"深一层意思",毛姆无法在这取向上找到任何作用。故此,按照我们的看法,它始终是一个相当不稳定和作用不大的观念。DeYoung & Hurty, *Beyond the Obvious* 所提的类似策略,似乎也是帮助不大。
92. W. R. Tate, *Biblical Interpretation*(Peabody, MA: Hendrickson, 1991), 211. 这本书的第二版似乎没有这段引文。
93. 虽然没有考古学证据显示这些礼仪用的浸池是早于希腊化时期出现,犹太人传统却声称在水中洁净的礼仪做法可以追溯至亚当,而且要求所有以色列人在见神之前遵守,包括在西奈山赐下律法之时、在旷野的"米利暗井"处实践、在摩西和亚伦及以后祭司的祭司职分中施行、在耶路撒冷的圣殿礼仪中一直成为中心,以及成为所有改宗犹太教者的必要条件。传统上,而且直至今天,在水中浸没是犹太宗教礼仪的一个主要特征。参阅 R. Slonim, *Total Immersion: A Mikvah Anthology* (Northvale, NJ: Jason Aronson, 1996); 和 A. Kaplan, *Waters of Eden: The Mystery of the Mikvah* (New York: NCSY/Union of Orthodox Jewish Congregations of America, 1976)。
94. 参阅 G. W. Bromiley, *Children of Promise. The Case for Baptizing Infants*(Grand Rapids: Eerdmans, 1979);和 E. Ferguson, ed., *Conversion, Catechumenate, and Baptism In The Early Church*(New York: Garland, 1993)。
95. R. R. Booth, *Children Of the Promise: The Biblical Case For Infant Baptism* (Phillipsburg, NJ: P&R Pub., 1995);和 K. Stasiak, *Return To Grace: A Theology Of Infant Baptism*(Collegeville, MN: Liturgical, 1996)。关于圣经与教会的有关做法,参阅 S. E. Porter & A. R. Cross, ed., *Baptism, The New Testament And The Church: Historical And Contemporary Studies In Honour of R. E. O. White* (Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1999),这是一本有用的论文集。
96. Bromiley, *Children of Promise*, 2.
97. Bromiley, *Children of Promise*, 4.
98. 关于婴儿洗礼的某些历史资料来源,参阅 J. Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries*(London: SCM, 1960)。关于从改革宗神学立场反对婴儿洗礼的论述,参阅

P. K. Jewett, *Infant Baptism and the Covenant of Grace*(Grand Rapids: Eerdmans, 1978)。

99. G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1973), 352.
100. Beasley-Murray, *Baptism*, 352.
101. 我们在此必须把讨论局限于保守派基督徒的观点，他们相信圣经预言会描绘出一个完整未来的末世论。对于其他相信圣经有关将来的教导是不完整或清楚的人，这个例子并不适切。
102. 关于保守派学者之间在这题目上所持不同观点的导论，参阅 R. Clouse, ed., *The Millennium: Four Views*(Downers Grove: InterVarsity, 1977)；和 C. A. Blaising, ed., *Three Views on the Millennium and Beyond*(Grand Rapids: Zondervan, 1999)。关于对各个可能性作出理智的分析，参阅 S. J. Grenz, *The Millennial Maze*(Downers Grove: InterVarsity, 1992)；和 M. J. Erickson, *A Basic Guide To Eschatology: Making Sense of the Millennium*, rev. ed. (Grand Rapids: Baker, 1999)。
103. 显然，这类释经者因此被称为"前千禧年派"(premillennialists)。基督回到地上，是他在千禧年时期作王之前。
104. 有时，持这类观点的神学家被称为"无千禧年派"(amillennialists)，虽然这可能是一个误称。他们并非否定千禧年；相反地，他们只是认为它已经随着基督在十字架上胜过撒旦后的教会历史中实现。他们并不预期将来还有千禧年。另一些无千禧年派人士则把千禧年与将来的状态——即新天新地——视作等同。
105. 我们称这派释经者为"后千禧年派"(postmillennialists)。按此看法，当根据字面理解的千禧年过去之后，基督才会回来。
106. Ladd, *Revelation*, 265.
107. Ladd, *Revelation*, 266.
108. Ladd, *Revelation*, 267，强调处是原书所有。赖德在另一本书中也讨论过这段经文：*Crucial Questions About the Kingdom of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), 135—150。
109. W. Hendriksen, *More Than Conquerors: An Interpretation of the Book of Revelation* (Grand Rapids: Baker, 1965), 230，强调处是原书所有[中译本参阅：韩威廉著，王特诚译：《得胜有余：启示录研究》(香港：天道，1993 年)]。其他从无千禧年派观点撰写的出色注释书有 D. E. Johnson, *Triumph of the Lamb: A Commentary on Revelation* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 2001)；和 S. J. Kistemaker, *New Testament Commentary: Exposition of the Book of Revelation*(Grand Rapids: Baker, 2001)。
110. Hendriksen, *Conquerors*, 231，强调处是原书所有。
111. Hendriksen, *Conquerors*, 225，强调处是原书所有。
112. Hendriksen, *Conquerors*, 229.
113. Mounce, *Revelation*, 370.
114. Mounce, *Revelation*, 369，强调处是原书所有。
115. 让我们感到有兴趣的是，在许多基督徒和基督徒群体的深层意识里，都明白我们不能容许这类争吵造成我们之间的分裂——几乎等于说，至少在我们所提的两个问题上，我们既承认自己的能力不足以透悉真理，又不愿意判定别人是"错误"。惹人注目的是，那些重要的

跨宗派福音机构，包括附属"全国福音派联会"(National Association of Evangelicals)和认同洛桑信约者，都同意不会把我们引证的两个教义的争论，包含在详列重要教义的声明之中。另一方面，某些宗派和历史上著名的基督教国家整个派系，都会拒绝那些没有在他们主持下受洗的人领受主餐。

116. 有趣的是，在20世纪90年代初期，某些时代论者逐渐明显地对他们的系统作出重大修改。有的自称为"进步的时代论者"(progressive dispensationalists)，虽然这名称并非人人欢迎。不过，任何人只要比较以下作品，例如，早期版本的 *Scofield Reference Bible*(New York: Oxford University Press, 1909); L. S. Chafer, *Systematic Theology* (Dallas: Dallas Seminary Press, 1948); C. Ryrie, *Dispensationalism Today*(Chicago: Moody, 1965)；和近期"时代论神学"小组会议与福音派神学协会(Evangelical Theology Society)的会议，就会看见自称属于这"系统"的成员，如何在对经文的解释上作出重大的改变。若想抽样研究时代论者之间近期出现的发展，可参阅 D. Bock & C. Blaising, eds., *Dispensationalism, Israel, and the Church* (Grand Rapids: Zondervan, 1992)；和 H. W. Bateman, *Three Central Issues In Contemporary Dispensationalism: A Comparison Of Traditional And Progressive Views*(Grand Rapids: Kregel 1999)。换个问题，请留意从加尔文的双重预定论(double-predestination，主张神拣选某人得救，也拣选某人灭亡)转变成为单一预定论(single-predestination)，也就是今天许多加尔文主义者所断言的，神只是拣选了某人得救。究竟哪个选择才是"真正"的加尔文主义?

117. 重复运用新约作者的解释方式的良好动机，启发了 DeYoung & Hurty, *Beyond the Obvious* 设想出他们的系统，不过正如我们在上文所示的，我们找不到足以信服的原因。

118. Snodgrass, "Use of the Old Testament," 427.

119. 请记着，我们根本无法肯定经文的原意；我们的推断只是基于被保存下来的经文。

120. 只要看过圣像和其他教会艺术，就会见到耶稣在约旦河中，如何经常被描绘成是约翰以某个器皿倒水在耶稣的头上。

121. 释经者总是面对这个难题：何时才是适当时候，可以打破某个(或另一个)信仰群体在释经上的狭隘之处? 例如，新教坚持，路德拒绝罗马天主教信仰群体当时对某几处经文的解释，他是正确的，解释了我们刚写的内容。天主教会与福音派教会这一方，以及天主教会与信义宗教会的另一方，近期恢复关系，显然是证明了对于唯独因信称义的正确圣经理解。天主教神学在宗教改革之前的时代，根本远离了圣经经文的历史意思的根基。或以耶稣为例，他把法利赛人某些在释经上的狭隘称为有缺陷的旧皮袋(太9:17及平行经文)。我们赞同，按照有关经文的历史意思，路德和耶稣的指责都是合理的。在这两个例子中，"信仰群体"的释经都离开了神原初教导的意思。他们的解释必须受到质疑，他们的错误看法也应该加以纠正。关于在新约中异端是怎样构成的，参阅 C. L. Blomberg, "The New Testament Definition of Heresy (or When Do Jesus and the Apostles Really Get Mad?)," *JETS* 45(2002):59—72。

122. 他的著作正是名为 *Validity in Interpretation*(《释经的验证》)。他在书中235页至244页讨论到"验证"("Verification")，视之为一个程序，用以确立某个解读或解释比其他选择的可能性更高。

123. Hirsch, *Validity*, 236.

124. K. J. Vanhoozer, "The Semantics of Biblical Literature," in *Hermeneutics, Authority, and*

Canon, ed. D. A. Carson & J. D. Woodbridge(Grand Rapids: Zondervan, 1986), 80 指出,"体裁因此帮助读者解释意思,并且认出在某段经文里和借着某段经文所宣示的是哪类真理。"范胡撒在承认现代读者处境的同时,在他的权威著作 Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?* 中却有力地维护作者在建构一段文本意思中的关键角色。

125. 参阅兰姆(B. Ramm)在 *Protestant Biblical Interpretation*, 3d ed. (Grand Rapids: Baker, 1970), 119—127 中的澄清。

126. Vanhoozer, "Semantics," 85. 他对文体如何发挥沟通"作用"的解释,既创新又富争论。范胡撒认为,对圣经文体的任何分析都必须考虑四个重要因素:(一)经文是关乎什么——事实或议题;(二)经文是为何而写——它的作用和原意;(三)信息"化身"(incarnated)的形式;(四)经文因着结合前三个元素而得出的影响力量(91—92 页)。因此,"作为基督徒读者,我们不只要对命题本身感兴趣,更要考虑这些命题的各种表述方式。"(92 页)

127. 当然,我们在此假设,我们没有褒扬我们的意识形态立场,也不是想把所阅读的经文用来反映我们自己。我们的目标一直是理解经文的历史性、以作者为中心的意思。

128. 有助于查考早期基督徒如何解释圣经的一部珍贵资料来源是 *Ancient Christian Commentary on Scripture* series, gen. ed. T. C. Oden(Downers Grove, IL: InterVarsity, 1998—)。这套丛书分 27 卷著作,计划包括圣经所有书卷和次经。

129. W. Swartley, *Slavery, Sabbath, War, and Women*(Scottdale, PA: Herald Press, 1983), 223. 他是根据 P. Stuhlmacher, *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture: Toward a Hermeneutic of Consent*(Philadelphia: Fortress, 1977) 所阐述的"一致同意的释经"(hermeneutic of consent)来建立这论点。

130. Swartley, *Slavery*, 215,强调处是原书所有。

131. 斯沃特利(W. Swartley)在著作中用了令人触目的例子,指出心思精密的基督徒,如何采用圣经,对奴隶、安息日、战争和女性角色这四个议题,提出正反两面的理据。在某些意见上,显然两面的解释都在教会历史中"用得着"。

132. 在实践的层面上,假如一个释经者不能说服自己的主日学学生,某段经文存疑的意思至少是一个选择,那么它可能根本就不是——除非那教师是一个处于自由派环境中的孤独福音派信徒,或是在一间独立的、基要派教会中的"进步福音派信徒"!

133. Swartley, *Slavery*, 215.

134. 可悲的是,专业的圣经学者所组成的协会,却往往忽略这项准则。它通常以保持客观为名,无须向任何人负责。如今它逐渐成为这个样子——傲慢的现代主义和精英主义——而且它有新的兴趣,称之为"前批判解经"(pre-critical exegesis),扎根在教会的生活中;比较 R. A. Muller & J. L. Thompson, *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1996) 书中收录了极富启发性的论文,尤其是编者的总结的一章(335—345 页)。

135. 参阅 J. Schreiter, *Constructing Local Theologies*(Maryknoll: Orbis, 1985) 探讨了群体在接纳和塑造神学中的角色。

136. 例如,正统派基督徒否定耶和华见证会所教导的耶稣观,定其为异端。对于耶和华见证会对《约翰福音》1:1 的解释,指出耶稣只是"一位小神"("a god",参阅耶和华见证会的《新世界译本》[New World Translation]),主流基督徒都拒绝承认。换言之,某些有"创意"的解释是在可以接受的范围以外,即使有某些"信仰群体"接纳它,也是不能容忍的异端(故此

要写《歌罗西书》和《约翰一书》来捍卫真理)。正如上文所述,正统派基督徒可能承认洗礼或末世论有不同解释的可能,但他们一致认为,把耶稣视为一位次等的神却是不可接受的。基督徒拒绝容忍异端。事实上,他们反而尝试用本书所讲的释经原则,来说服耶和华见证会接受耶稣是神的真理。在我们看来,圣经本身是某些必须用以维护教义的决定因素。可惜的是,即使某些基督教宗派现在也质疑以往在教会历史中被视为正统或基要的立场(例如耶稣的肉身复活,或救恩唯独通过耶稣的赎罪而来)。

137. 具讽刺意味的是,某些基要派信徒陷入这个错误之中——同时装扮成忠诚地阅读圣经。那是说,就像他们所轻视的学术团体一样,基要主义在经文可以容许的意思上,也运用了严格的团体规限。他们的释经者在许多主要课题上,只会聆听自己人的声音,而漠视了学者的共识,即使是主流的福音派学者。他们不自觉地接纳了一种读者—回应式的阅读经文方式,以致圣经的意思只是他们想要有的意思。这类刺眼的例子见于下书的论文中:R. L. Thomas & F. D. Farnell, ed., *The Jesus Crisis: The Inroads of Historical Criticism into Evangelical Scholarship*(Grand Rapids: Kregel, 1998)。它就像是耶稣研讨会(Jesus Seminar)所反映的唯信论般思想封闭。追求真理的较佳方法,就是接纳所有出色的研究。
138. 换言之,正如上文所述,假如一段经文的历史意思是唯一合理的意思,那么我们就可能要反对《马太福音》2:15 中对《何西阿书》11:1 的引用。因此,圣经似乎容许对《何西阿书》11:1 有两个解释:经文的历史原意,以及马太对经文的创意性理解和应用在弥赛亚身上。
139. 这排除了耶和华见证会对《约翰福音》1:1 的解释,他们在此认为"道"是指到一位"小神"(god)。它也排除了中世纪罗马天主教会对因信称义的一知半解,这也是宗教改革家所反对。此外,它更排除了对耶稣复活的后现代诠释,视其为存在性的复活,而不是肉身上的。
140. 在此,我们把预表与读者—回应的解释"融和"起来。一个可接受的读者—回应,必须"吻合"神在他百姓中间工作的方式、教会的运作方式,以及耶稣施行其主权的方式。
141. 对于某段经文的解释,另一个被我们归类为"必须否定"的例子,就是在某些群体中流行的所谓"财富与健康"(health and wealth)的信息。我们认为,它在我们的四个检验标准中,全都不及格。它的神学并不正统,因为圣经与教会历史毫无困难地证明,神并不特别恩待他信众中的富裕和健康者。它不是取决于典型的模式,而是高举个别的医治神迹到了一个地步,变成神如何对待他的儿女的典范,只要他们有足够的信心。它所提倡的往往不是敬虔,而是追求神的恩赐多过神自己。而且,显然地,它从没有在正统基督教的范围内得到确认。可惜的是,实践它的人仍然没有动摇,而我们恐怕它会迷惑许多人。
142. 经文引自《和合本》。
143. D. L. Bock, *Purpose-Driven Theology: Getting Our Priorities Right in Evangelical Conversations*(Downers Grove: InterVarsity, 2002) 有相同的观点。

7.

释经学的一般法则：散文体

假如释经的基本目的是弄清楚经文的含义，那么，我们这个任务的主要目标，就是识别出那些能教我们准确领悟这意义的必要原则和步骤。这包括了解语言沟通的必要原则。圣经的作者是以人间的语言传达神圣的信息，若要明白这些字句的意思，就应当按照人类一般借语言沟通的方式来理解。 213

圣经作者期望原来的读者能明白他们，这个设想似乎合情合理。他们不是透过密码传达思想，即使他们偶尔用上谜语、比喻或天启象征，让读者感到挑战和困惑，他们的目的也不外乎是要透过这一切来传达明确的信息。就像大部分作者一样，圣经作者为了让读者明白他们的信息，并且遵从它来生活，就采用直截明确的写作方式。

既然肯定圣经的信息已由作者恰当地传达，那么我们就有责任依据语言沟通的法则去正确理解它。在日常的谈话中，我们几乎不用思考就马上明白听到的信息，因为我们的思维会像计算机般自动处理听到的资料。我们的人生经验早为我们的记忆库设定了程序，使我们几乎不自觉地就能领会字句的意义。可是，当我们阅读圣经时，情形就不一定相同了。因为，圣经原是用别国语言写成的，对象是许久之前住在世界上另一个角落、有着不同生活方式的人，对原来读者来说是清楚明白的句子，也许根本就无法清晰地传达给我们。他们几乎一听就明白的语句，对我们来说就要花上相当的工夫了。

每当我们遇到不能一下子明白的语句，就要停下来思考。如此，有意识的解释就是要求我们把日常在潜意识层面的沟通，提升至意识层面的分析。我们必须有意地按照平常在潜意识层面运作的语言沟通法，来分析不明确的信息。本书将要铺陈的释经原则中，大多数是以这大前提为基础的。每一项释经指引都针对某些语言沟通的重要层面，好让我们跨越这些障碍而明白圣经。

那么，我们如何理解圣经的信息呢？要达到有效的沟通，读者（或之后的读者）必须根据作者选用表达其思想的传意符号（meaning indicator）来理解信息。正如本书前章列出的大纲，一个作者为了每一次说话的行动所译出（encode）的信息，包括某些（具有前设的）内容，是通过某些媒体（或体裁）在读者身上达到某些影响。沟通行动的有效解释会对这些元素作出最合适的说明。对一段经文准确无误的理解过程，包括了五项重要元素：一是上下文（某段经文在一卷书中的实 214

时上下文）；二是历史文化背景；三是字义；四是语法关系；五是文学体裁（经文所在的整体上下文：书信、启示文学、叙事文、比喻等）。我们需要敏锐于作者在沟通行动中所做的一切事情，例如通知、劝勉、鼓励、讲述一个故事、建立基本的信念或世界观、预示危险、联络、恳求、庆祝等。换言之，作者在沟通过程中的思想方式是怎样的？什么是他想要达成的事情？（明白诗歌是如何发挥作用的，为我们提供了更多独特的挑战，我们将在下章中讨论。）

正常来说，作者是通过跟上下文一致的语句来表达他们的思想，这些上下文是与当时的历史文化背景一致的，作者也会依据字词在上下文中最自然正常的意思来遣词用字。每一个字词在句子的整体意思中所产生的作用，在于它与句子中其余字词在语法上的关系。因此，不谈文学体裁的因素（我们将在以后的章节中讨论这个题目），若要发现作者的原意，就必须注意四件事情：上下文，历史文化背景，字词和语法。若不符合经文的以上这四方面，解读出来的意思就不大可能是作者的原意了。

7.1 上 下 文

释经的一项基本原则是：**无论哪段经文，其原意必须与上下文一致**。故此，所有提出的解释都必须通过这第一关：它与上下文一致吗？在文学作品中，任何一段文字的上下文，就是紧接该段文字前后的材料。一个句子的上下文是它所在的段落，段落的上下文是它前后的段落，每一章的上下文是它前后的数章。最后，整本著作就是该段文字的相关背景。在解释圣经中，全本圣经 66 卷书就是每一段经文最广阔的上下文，释经者必须对其熟悉理解。

7.1.1 上下文的重要性

我们大部分人都经历过所说的话被人“断章取义”的滋味。政客及政府官员经常抱怨新闻传媒误传他们的意见，即使他们同意记者引述的字句完全正确，却因报道省略了字句的上下文，以致话语的意思被扭曲，或重点出现偏差。也许就政治的言论来说，指称记者断章取义，不过是为自己找借口，好掩饰说漏嘴的尴尬。然而，背后的原则一样通用。如果只听见说话的部分内容，然后以偏概全，

就难免要生出误会。理解圣经也是一样。若把《诗篇》14:1说的"愚顽人心里说:'没有神。'他们都是邪恶的,行了可憎恶的事,没有一个人行善"的中间一句抽出来,就会得出圣经教导"没有神"的主张——显然是违背了这段引文的原意。

事实上,要是圣经的作者还活着的话,他们肯定会大声抗议,说他们的言论被"断章取义"了,因为基督徒常常不顾上下文的意思,引用某些经节应用在生活上。违背上下文的原意,后果可能是很严重的。每一段经文都必须依据上下文去理解,理由有三个。 215

7.1.1.1 上下文提供了作者的思路

首先,断章取义违背了作者的"思路"(flow-of-thought)。思路是一连串用来传递一个概念的相关思想组合。大多数有意义的沟通,其思路是合乎逻辑的,其中思想的运转合乎自然,而且合乎作者采用的文学类型。[1]上文为下文铺路,下文的字句由上文引出。人与人之间的沟通,不是借着各不相关的思想,东取一点,西取一点,而是以互相关连的意念,借着逻辑联成一体。例如,请看以下一段文字:

> 那天我听见新闻报道一则有趣的故事。该四分卫*精力渐退,只得传球。炭积聚太多,化油器无法正常运作。那牛排厚两寸,表面烤焦了,里面还是生的。雪积了十尺高,阻塞道路。要刈草了。该大厦高一百层,电梯不到一分钟就迅速到达顶楼。表演太差,观众们喝倒彩。

就语法而论,以上各个句子凑成一段,但它们之间没有逻辑性的关连,完全各不相关。人际之间日常的沟通不是这样的。正常来说,在段落中的所有句子都是为铺陈同一主题效力,每个句子都是建基于前句的思想,或是接续前句的思路。所有句子提供了主题的连贯性,使整个段落一气呵成。

由于我们通常是借着一连串相关的句子传达信息,每个句子都应当——根据作者的思路——按上下文的概念去理解。任何解释若是有违整体上下文的意义,就不大可能是忠实的解释,因为它跟人类借着语言沟通的常理相违,没有顾及这点。

7.1.1.2 上下文决定字词的准确意义

所有解释都必须切合上下文大意的第二个理由,在于字词的性质。大部分

* 四分卫为橄榄球员的位置。——编者注

字词都有多个意思。[2]上下文提供了最可靠的指引，让我们决定字词在这种环境下最可能的解释。在正常的情况下，我们的思维会自动采用跟目前的题目最配合的意思。如果上下文不明确，或有几个意思都同样合适，那么就会出现误会和混乱。到时候，读者就要停下来，思索字词多个可能的意义，或更小心地分析上下文。然后再决定一个最切合作者原意的意思。

216

举例说，中文的“拖”字可以理解作“耽搁”、“连累”、“牵手”、“拖拉”。当我们听见有人喊叫“……你拖我，我拖你……”时，若没有上下文的支持（事实上我们没有），我们就根本不能判断这个“拖”字是什么意思。假如上文说那人是去讨债的，这个“拖”字便可理解作“拖延”。又或这债主是挪用公款借给朋友，若讨不回这笔款项便会有问题，这个“拖”字立时便会被理解为“连累”。如果这是篇爱情小说，“拖”字又会因此被理解作“牵手”。由此可见，上下文决定了字词确定的意思。

解释者不可以在多个可能的字义中随便挑选一个，总是要根据与字词上下文的其他概念所相符的意思去理解。有效的语言沟通，关键在此。

7.1.1.3　上下文描绘出单元之间的正确关系

正确的解释必须跟上下文和谐一致的第三个理由，在于圣经是逐卷写成，也是逐卷保存下来的，原本是为当作个别单元来阅读。圣经作者撰写或编录的每一句话、每一段文字，都是更长篇作品的一部分。按照圣经作者的原意，现今圣经版本的各节并不是抽离的篇章，独立存在。句子和段落是组成更长篇文学作品的一部分，而释经者得根据经节与全书题旨之间的关系，来理解个别经节的意义。

《箴言》这样的一卷书似乎是个例外，因为它把来源不同、各不相干的言论凑合成书，除了少数几个段落之外，我们很难见到一句又一句的箴言之间，有何关联。然而，即使在这卷书中，也许紧接前后的上下文对理解一句箴言的帮助不大，但整卷书的上下文就更显重要了，因为作者把同一主题的箴言分布在全书各处。[3]于是，这卷书各个主题的相关教导，就成为理解一句智慧言语的钥匙。

有讽刺意味的是，尽管现今圣经版本的章节划分方式常常是有用的，却在释经的过程中构成了重大的障碍。我们必须记得，这些章节的划分并不存在于原稿中。在公元最初几个世纪中才出现若干分节的做法，不同地方的划分也有广泛的差异。到了 9 世纪至 10 世纪，犹太马索拉文士（Masoretes）的希伯来圣经才出现分节的做法。布鲁斯（F. F. Bruce）说：“旧约标准的经节划分方式，是在大约公元 900 年由便亚设（Ben Asher）的马索拉文士家族制定的，见于希伯来圣经，并

保存在各种译本中，流传至今。”[4]他又说：“另一方面，章的划分就较晚，最初是由枢机主教休格(Hugo de Sancto Caro)于1244年完成的。”[5]另有人把章的划分归因于兰顿(Stephen Langton)于1228年的功劳，他是巴黎大学的教授，后来成了坎特伯雷大主教。三个世纪之后的1560年，一位从事印刷兼出版的巴黎商人埃蒂安纳(Robert Estienne，或名 Stephanus)把现行的分节方式，插入他发行的第四版希腊文新约圣经中(另附两个拉丁文版本)。[6]他在1555年发行的武加大拉丁文版本，成为第一本采用现代章节划分法的圣经。至于第一本采用现代章节划分法的英文圣经，就是《日内瓦圣经》(The Geneva Bible, 1560年)。虽然这些章节划分方式是为了帮助读者，不过即使粗略地翻看一下圣经，也会见到这些章节划分经常是不恰当的；一个句子还未完结，就开始另一节[7]，至于章的划分有时也破坏了段落的思路。[8] 217

章节的划分无疑有助于我们快速查阅经文，找出经文的所在位置[9]，但可惜的是，那也使人易于将个别经节当成独立的思想单元，这种做法甚为流行。把一节经文当成是表达真理的完整辞句，就像是电话簿上的一个号码，跟前后的资料没有关联——每一节都是“今日金句”，把它从上下文中抽出来。这是相当危险的陷阱，因为把一节经文抽离出来，就会出现“没有神”这类的误导。根本没有理由支持这种常见的做法，把单一的经节当成是独立的思想单元，包含了自成一体的真理。圣经既然是以文字作为沟通的媒介，就必须把其中的句子视为它们所属的大单元的一个组成部分来理解。把经节抽离上下文，就可能将不合乎作者原意的解释套进经文中。一种解释若要合乎经文的本义，就必须与经文紧接的上下文，以及整卷书的上下文配合，它的意义应当与经文在该篇作品那部分所表达的意思相符合。

7.1.2 关于上下文的释经原则

在释经的实践上，我们必须依从三大原则。第一，**所有陈述必须根据它在上下文中出现的正常意义来了解**。这大概是释经原则中最重要的一项，因为上下文是所有语言沟通的关键。它影响了读者如何理解个别字词和整篇信息的意思。这项指引要求释经者不可单单着重一段经文中的字词，也要认真衡量该段经文在整篇作品中的作用。它要求留意上下文的施为用意(illocutionary force)——作者要在这段上下文中达致的东西。它力求保全通篇作品在思路发 218

展上的完整性。

由此而来的原则是:**一段经文没有上下文,也许只是托辞**。虽然它是引申自第一项原则,重点却在于圣经的严重滥用。在此的"托辞"是指对经文做出所谓的解释,表面看来有根据,实际上却是把原本的状况弄得晦暗不明。这项原则对胡乱引用经文支持的普遍现象提出警告:完全不管上下文,只是利用经文来证明某项教义或基督徒生活的某些标准。试看这个荒谬的例子,有人可以把三节经文串连起来,"证明"另一个人是应该自杀的:"他[犹大]就出去吊死了"(太 27:5);"耶稣对他说:'你去照样行吧'"(路 10:37 下);"你所做的,快做吧"(约 13:27 下)。这样显然是置上下文于不顾!可悲的是,一些引用经文支持的例子,虽然看来没有这样荒谬,却是一样不可靠。这样的经文支持,不过是"托辞",因为它的解释过程违反了上下文的原则。如果我们是按上下文去理解经文的意义的话,引经据典以证明某一论点,实在没有什么问题(在引用得当的情况下,以经解经是有效的)。只是,我们在列出经文以支持某一立场之前,应当先检查上下文,确保经文讲论的正是同一题目,它的意思真的可以证明论点。不然的话,这样的解释就成了托辞,似乎可以证明某个信息,但实际上是无效的。这样的托辞没有神的权威,因为它破坏了经文的真正意思。

第三项原则(真的是一个警告)是:**研读的经文越短,出错的机会越大**。经文越短,对于较大段落主题所提供的资料往往就越少。它们的意义就较难确定。事实上,一句短语或一个句子本身,可能有几个不同的意思。保罗在《罗马书》8:28 的这句话,就是现成的例子:"我们晓得万事都互相效力,叫爱神的人得益处……"如果把这节经文抽离《罗马书》8 章及全书的上下文,那就可以不当地用来劝服一个刚死了孩子的母亲,说小孩的逝世是好事,因为保罗应许,无论遇着什么环境,总会有好的结果。然而,这一节的上下文告诉我们有关经文主题的详细资料,让读者足以排除错谬的解释。在保罗看来,一切的事都不好,可是尽管神的子民受尽痛苦,神依然可以成全他在他们身上的拯救计划(这一件是好事)。(比较准确的译本能给我们帮助,例如新国际版译文是"And we know that *in all things* God works for the good of those who love him"[斜体为重点]。)段落越长,提供有关主题的资料就越多,释经者也就能够掌握一个较清晰的观点,用来理解每一节经文的意义。

简单地说,越长的段落具有内在的上下文,短篇的就没有了。正常来说,在

219 散文体中段落是作为基本的思想单元。[10]着重段落的意思,而不是个别一节、一

句或一字的意思(不幸地,那是某些圣经教师所强调的),使得发掘经文准确意思的机会大大提高。唯有把注意力放在段落的题旨上,并注意每个句子在主题发展上如何发生作用,我们才可以辨认出个别句子真正的意思和含义。

7.1.3 上下文研究的范围

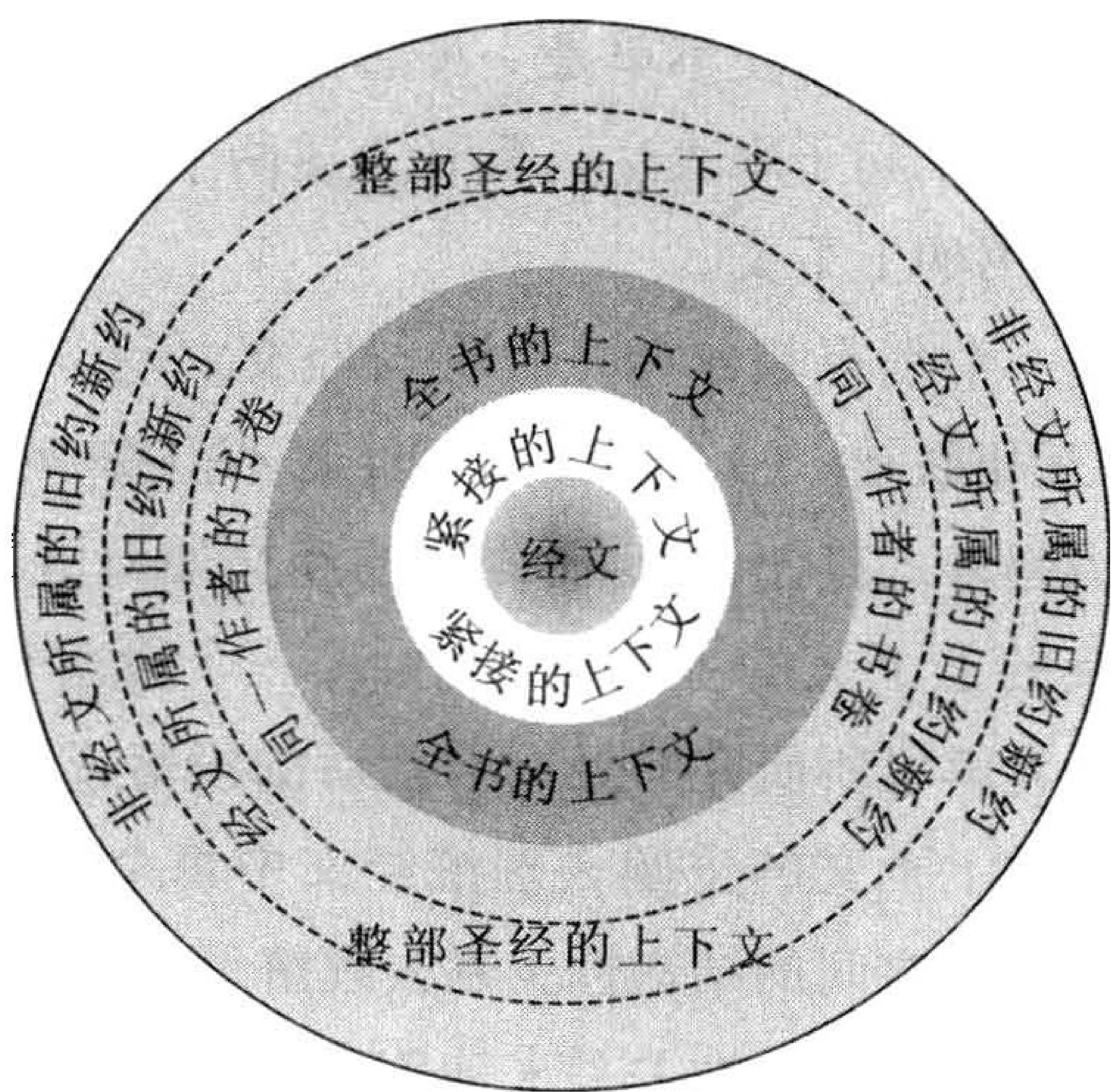
按上下文释经,必须检视几个上下文的范围:

- 紧接的上下文
- 所属的书卷
- 作者的所有作品(在情况许可下)
- 所属的旧约或新约
- 整部圣经

上述几个上下文的范围有重叠之处,要按一定的优先次序选用,每一个范畴都让我们得着重要的洞见,更明白经文的原意,但越是在外的范畴,相对的重要性和确定性就越小。

上下文的范围

紧接的上下文;全书的上下文;整部圣经的上下文



7.1.3.1 紧接的上下文

紧接的上下文对经文的意义具有最重要的影响力。我们把上下文界定为紧接于所研读的经文前后的材料。在某些情况下,那就是经文前后的几个段落;在别的情况中,那也许是作品的一个分题,或是书中的一个篇章。列出一卷书的大纲,有助于释经者分辨出全书的自然段落,并且确定某段经文的紧接上下文。思想的背后有其思想的脉络。紧接前后的材料互相靠近,彼此关联密切,跟全书的上下文或全本圣经的上下文比较,紧接的上下文更能决定经文的意思。

对于紧接的上下文的探讨,集中于两点:**主题**(theme)和**结构**(structure)。若要发现所研读之经文所属整个篇章的**主题**或中心思想,研经者必须首先决定此前一个篇章的中心思想、经文本身的中心思想,及随后经文的中心思想。当然,这假设了所研读之经文并非在一个思想单元的开头或结尾。不然的话,就只能够对下文或上文做出审量了。然后,研经者必须分析这几个中心思想,找出相关的共同主题。紧接上下文的主题就规范了所研读之经文的个别字词、短语、分句或句子的意思。

就像学习任何技巧一样,若要学会如何辨别经文的中心思想,就要多加练习。下列步骤说明练习的过程。首先,仔细阅读上文,决定主题,换言之是找出该段落或篇章所论的每一题旨。第二,用你自己的措辞,为经文写下一句主题。好的主题用句简洁。只用一个“爱”字来表达经文的中心思想是不够的,显然不能单凭一段经文说明有关爱的一切,精确的主题用句能够概括地简述经文就“爱”这个题目说了什么。例如:爱不单是一种感觉,而是必须付诸行动。为了简洁的缘故,主题应当以一个句子来表达。重复上述两个步骤,先是紧接的上下文的每一部分,然后是全书的上下文。

紧接的上下文另一个焦点是**结构**。经文与经文之间,不单由共同的主题联成一体,也是借结构互相联结。一个仔细的释经者不但查考经文的内容,也留意作者如何把材料组织起来。首先,确定所研究的经文如何由上文引出,以及如何为下文铺路。在紧接的上下文的主题发展中,每一个段落究竟如何发挥作用?这些洞见可以让释经者解释所研究的经文与前后的段落或篇章之间的关系。正如我们应当按照紧接的上下文的主题去理解经文中每个句子的意思,我们也应当根据一段经文与上下文之间的结构性关系去理解每一句话。

作者是采用许多不同的结构性关系来铺陈素材的。有些篇章是按照**时间的**

次序(chronologically)铺陈，根据事件发生的次序记录，历史记载就是典型的例子。举例说，留意下列段落开首的字词："他们从……回……之后……"；"于是，撒母耳拿一瓶子……"；"再往前走……"；"后来……"(《现》：撒上 9:25；10:1，3，5)作者往往采用表示连贯的副词或连接词，表明事件发生的次序：立即、然后、后来、此后等。旧约书卷《约书亚记》、《列王纪》和《历代志》都是按照时序叙事的，而列祖的记载(创 12—36 章)则是在较大的时序结构中，呈现出关系松散的情节。 221

另有些作品是根据**主题的连贯性**(thematic continuity)对材料做出铺陈。例如，福音书作者有时把同类性质的事件或教训编排在一起，尽管这些事件或教训发生的时间不尽相同。《马太福音》的作者在 13 章中收录了耶稣的比喻，说明耶稣的教导事工。[11] 在旧约的《利未记》中，按照主题收录了不同的祭祀内容，而《士师记》一再回响它的主题(2:6—23)，在士师的功绩中说明(3—16 章)，而且用了其他情节暗示以色列需要一位君王(17—21 章)。

另一种铺陈方式是根据**逻辑的次序**(logical order)。旧约的先知书、新约的书信和在圣经中的言论，大部分都是按逻辑次序编排。材料的逻辑铺陈是以不同形式出现的。作者用来铺陈思想的逻辑发展的某些较重要结构模式有：

1. 引子(introduction)　引介下文
2. 说明(explanation)　阐明意义
3. 例证(illustration)　举出例子或实例
4. 因果(causation)　表明原因及结果
5. 手段(instrumentation)　表明为达到目的之途径
6. 疑问(interrogation)　提出问题及答案
7. 证据(evidence)　证明论点
8. 详述(particularization)　陈述细节
9. 综合(generalization)　从各具体事例中引出普遍原则
10. 交替(interchange)　间隔铺排
11. 关键(cruciality)　改变方向的转折点
12. 高潮(climax)　表明程度由浅入深
13. 引申(continuation)　发挥某一概念
14. 延续(continuity)　重述某一概念

15. 重复(repetition)　　重复字词作为强调
16. 比较(comparison)　　显示与另一事物之间的相似性
17. 对照(contrast)　　显示与另一事物之间的差异性
18. 摘要(summarization)　　概略回顾重点
19. 结论(conclusion)　　引出推论或结果

段落的开始偶尔有连接词，显示以上的逻辑关系。作者若运用这一类连接词，就是具体化地表明该种结构性的关系，可惜作者不一定选用逻辑性连接词。在那样的情况下，读者须依据内容的性质，推断段落之间的逻辑关系类型。释经者决定了每一段落在上下文思想脉络中的作用后，就能从这个观点去了解并欣赏所研读经文的真正意义。

222

文学体裁(literary genre)也为经文的铺陈方式提供了其他线索。在圣经时代，许多文学作品类型已然存在，圣经作者采用了其中广泛的不同类型。近年来学者越来越注意不同文学体裁对它所传达信息的意思的影响。[12]在本书有关文学体裁的部分，我们将检视各种文学类型的特色，以及它们对意思所构成的影响。

在某些例子中，相连段落之间的关系似乎扑朔迷离。研经者也许找不到思想的连贯性——不论是时序、主题、逻辑或文学体裁，都看不出头绪。对于这些段落之间表面上的思想"跳跃"(jumps)，我们可以解释为作者呈现出**心理转移**(psychological transfer)的现象。当某一题目触动了作者的心理，导致作者转变话题，这种情况就出现了。在作者的心目中，两个题目是有关联的，不过那是心理上的关联，而不是逻辑上的关联。对作者来说，那关系是清晰的，但从读者看来，却未必一目了然。研经者应当尝试发掘出作者的思考架构和相似关联，不要马上批评说是作者离题了。

《哥林多后书》6:13也许可作为一个例子。保罗在11—13节的结束处，呼吁收信人："你们也要照样用宽宏的心报答我们。"接着在这一小段之后，保罗似乎插入了一段不相关的段落(6:14—7:1)，开始是："你们和不信的……不要同负一轭。"然后到了《哥林多后书》7:2，保罗才重拾他先前(林后6:13)搁下的题目，再次说："你们要心地宽大收纳我们"。这几个段落之间的关联，也许是出于心理上的原因。保罗对哥林多人说，既然你们准备心地宽大地收纳我们，那就不要对不

信者心地宽大，跟他们保持不义的联系了。保罗认为，哥林多人目前跟他们的联系是不圣洁的，因而会破坏保罗与哥林多人双方诚挚的交往。[13]

最后，我们可能会在段落之间发现**没有关联的转折**(abrupt transition)。当作者引出一个新话题时，思想脉络就会呈现转折。有时作者会给读者一些转折的提示[14]，其他时候则全无预兆。[15]若要按照上下文释经，释经者就得承认，所研读经文的上下文有可能存在没有关联的转折。这样可以避免释经者将无心当为有意，从上下文中产生牵强的解释。 223

7.1.3.2 全书的上下文

在确定作者的原意上，另一个最重要的上下文范围是圣经经文所属的经卷。要正确地理解经文，必须依据经文所属的整篇作品。[16]仔细反复阅读较短的书卷。尝试一次读完较长的书卷，可能的话，多读一两遍。列出全书的结构大纲，再利用一些勾画书卷信息或摘要的参考书作为帮助。[17]要正确理解在某一书卷中的一段经文，就要有关于该书卷的三方面资料：

(一) 这卷书的(单一或多个)宗旨或主题

(二) 这卷书的基本大纲

(三) 在书中有关同一主题的平行经文

首先，认识**书卷的宗旨或主题**是有用的。知道作者撰写该书的原因，就为该书各个部分的意思设定界限。我们相信，个别句子和段落在某种程度上都反映了作者的写作目的。有时，作者清楚地说出书卷的宗旨，就方便了释经者。例如，《路加福音》的开头就说明了作者的目的：

> 提阿非罗大人哪，有好些人提笔作书，述说在我们中间所成就的事，是照传道的人从起初亲眼看见又传给我们的。这些事我既从起头都详细考察了，就定意要按着次序写给你，使你知道所学之道都是确实的。(路 1:1—4)

路加生活的年代，有许多关于耶稣生平的成文或口传记述，令人眼花缭乱。 224
于是，路加经仔细查考之后，整理出一份条理分明的记录，为要向提阿非罗证明，关于耶稣生平的资料是可信的。第四卷福音书则与《路加福音》相反，差不多到

书卷的结尾，作者才说明他的目的，为要教人相信耶稣，而且持守信仰，好让人因此得永生（约 20:30—31）。其余书卷，例如《罗马书》和《哥林多前书》，其写作目的散见于全书不同部分的句子中。

相对而言，在旧约书卷中较难发现开宗明义的语句（如果这些句子确实存在的话）。《约书亚记》头两节经文概述了该书的主题：渡过约旦河，征服"我所要赐给以色列人的地"（书 1:2）。然而，要是我们问，作者**为什么**写《约书亚记》，就不易回答了。也许答案可在书末总结的部分找到，那里充满着许多提醒与警告，呼吁人专心诚意事奉上帝——就如在约书亚的一生中，他和以色列人如何事奉上帝一样。换言之，作者的目的很可能是鼓励下一代以色列人"大大壮胆，谨守遵行写在摩西律法书上的一切话，不离左右"（23:6）。他们也要跟约书亚那一代的以色列人同声说："我们必事奉耶和华我们的神，听从他的话（24:24）。"

那么，当书卷没有表明宗旨的句子时，释经者就得从该书的内容做出推论，观察作者或编者在书中所下的工夫，然后从这心得出发，推断作者的目的。事实证明，这方法的确能让释经者相当准确地找出作者的用心。可是，那始终是臆测的成分居多。在那样的情况下，除了这样假设一些值得商榷、纯属推测的目的外，我们建议释经者找出书中的大主题。无论采用两个方法中的哪一个，结果差别都不大。释经者能够发现大主题的渠道，就是留意作者强调的题目。例如，像《俄巴底亚书》这一类篇幅短小的书卷，不难看出主导全书的主题是神要对以东施行审判，为雅各家伸冤，并且祝福雅各家。至于在篇幅较长的《加拉太书》中，保罗的目的明显是拥护只凭信靠基督称义的原则，以此对抗某些"犹太派基督徒"的教训，因为他们坚称遵守律法是获得救恩的必要途径。然后，释经者就可以根据每段经文在某个或多个主题上所发挥的作用，做出解释。

书卷的**布局**（basic plan）也是全书上下文的一个考虑重点。某段经文对全书信息所产生的作用如何，主要是看它的位置而定。就较长的书卷来说，布局包括两点：全书的**概括**（general）思想脉络，以及经文所属段落的**特定**（specific）思想脉络。通过找出各个主要分段的主题，释经者可以判断这些主题的铺排次序，对于经文的解释有否重要性。释经者一旦明白了各个篇章的主题跟全书整体思路的关系，就可以把注意力集中于研究经文所属的段落上。总而言之，解释若要正确，必须与经文所属段落的主题配合。同时它也让我们看见，所属的段落在全书发展上的作用。

全书上下文的研究要考虑的最后一点，就是与研读经文在书卷中论及同一题目的**平行经文**(parallel passages)。当一位作者在某书卷中多次论及同一题目，那么，各段经文之间就有可能彼此澄清一些不明朗之处。这个研读的步骤十分简单。把书卷略读一遍，找出与所研读的经文论及同一题目的其他经文，然后仔细观察，看看它们对理解所研读的经文有何助益。[18]

225

举例说，若要明白《约珥书》2:31 提及耶和华的日子有何意思(在《使徒行传》2:20 中，彼得的五旬节讲章所引的经文包括了这词组)，我们就得研究《约珥书》有关这个题目的其他内容(例如珥 1:15；2:1，11；3:14)，或该主题出现的其他地方，即使没有特别见到这个用语。[19]同样地，若要认识《雅各书》2:14 及其后所说得救的信心，研经者就得从《雅各书》提及信心的其他经文(雅 1:3，5—8；2:1；5:15)得着亮光。

不过，在此要提醒一点。我们总要弄清楚哪些经文之间在意义上是真正平行的。尽管有时候，其他经文也会用上相同字眼，那些字眼却包含着不同的意思。这只不过是**表面的**平行。即使两段经文真的互相平行，我们也不可以在没有理据支持下，直接把某处经文的意思读进另一处经文中。我们必须常常谨记释经的目的：明白作者在经文中的原意。我们若不顾经文的上下文，随便地以经解经，就免不了要犯严重的错误。为了防患于未然，在比较各处经文之前，必须得根据各处经文的上下文和全书的上下文，来理解每一处经文。我们一旦知道各段经文合乎上下文的意义后，才可以拿它们互相比较，看其中是否有一些经文，可为所研读经文的细节提供亮光。

就以上列举的两个例子来说(来自《约珥书》和《雅各书》)，先要弄清楚各段经文中作者的概念是真正的平行，而不要简单地把其他经文的含义，搬到所研读的经文中。《约珥书》多处提及耶和华的日子，究竟是指历史的意义(约珥的时代)，抑或是终末的意义(关乎未来的时期)呢？我们先要弄清答案，不要直接把其他经文的意思强加在《约珥书》2:31 上。《雅各书》的"信心"在全书中的用法是否统一？研经者必须先仔细查看每一处的经文，才能判断《雅各书》2:14—26 中有关信心的定义，是否跟《雅各书》其他经文的含义一致。

7.1.3.3 整部圣经的上下文

最后这一点比较惹人争议，也是较难掌握的一点。我们已经假定，圣经虽然是由众多作者写成，各部分却具有统一性。由于圣经是由神所默示的，全书的成

书时间虽然历经 1500 年，仍然显出思想的连贯性。正如范胡撒简洁地指出："圣经的不同书卷一起构成了神的话语。"[20]再者，圣经各作者都投身在犹太教一基督教这不断蜕变的宗教传统中。后期的作者熟悉早期的书卷，大量借用其中的题材。《彼得后书》3:15—16 提及保罗撰写的一些书信，作者甚至把它们的地位跟别的圣经经卷(即旧约)相提并论。旧约的《撒母耳记》、《列王纪》、《历代志》大概都在某种程度上互相取材。《诗篇》105 篇及 106 篇看来是取材自五经的一些章节。[21]有关福音书最流行的成书理论主张，其中的一卷或多卷福音书是取材自别的福音书。《路加福音》的序言(路 1:1—4)就暗示了这一点。

226

基于这样的连贯性，整部圣经为其中所有经文提供了一个上下文的语境。然而，困难和争议来了。我们如何相信圣经的连贯性，与此同时又容许个别作者的独特观点(圣经的多样化)呢?

我们并不期望所有圣经作者在同一问题上，有同一的立场或表达方式。他们有不同的观点、不同的重点，取决于作者的写作目的。但由于整部圣经是由圣灵默示的，我们就假定，圣经任何一部分的解释(正确意义)必须与圣经其他部分有关这题目的教导**一致**。一段经文的意思，不会与圣经其他部分有关该题目的明显教导互相抵触。[22]

若要根据整部圣经的上下文释经，应当参考三类圣经经卷：一是同一作者其他作品的平行经文(研究保罗在《罗马书》中的律法观，就参考保罗其他书信的律法观)；二是同属新约或旧约的其他作品(参考新约其他作者所写有关律法的经文)；三是研读经文所不属于的新约或旧约的作品(研究旧约圣经中的律法)。

首先，我们研究出自**同一作者**(same author)其他作品中的平行经文。由于这些作品都是由圣灵感动同一位作者写成的，这就保证了作品之间在行文和思想上有最大的连贯性。同一个人在用类似的方式说着同一题目，其中要表达相同意思的可能性是相当大的。再者，每一位圣经作者都有他个人对神的真理某方面的理解，并且有相当一致的措辞方式。由是，若要明白《罗马书》3:22 保罗的信心观，参考《加拉太书》的经文(例如加 2:16，3:8、11、24)，就比参考《雅各书》的经文来得智慧。这不单是指着书中的用词而言，更是针对该等词语所表达的概念。[23]

不同作者在**所属的新约或旧约**(same Testament)书卷中的平行经文，在重要性上居于次位。在同属新约或旧约的不同作者，若是来自或关乎神救赎计划的

227

同一阶段，他们之间的共通点就是最多的。旧约作者用的是希伯来语（或亚兰语），反映了大体上是在以色列背景下的闪族文化。他们的共通点是以色列民族为神的选民，他们以对神的绝对忠诚来表现他们与神的关系，以及先知预言必要临到的未来福气。这些共通点把众多各样的作者串连在一起。[24]新约的作者就不同了，他们操的是希腊语，处在罗马帝国占优势的希腊文化下。他们生活的时代，弥赛亚的预言已经实现，神的恩典借着耶稣死而复活显现出来，宣布好消息的时期已经来临。[25]在同属新约或旧约的较早期书卷，若是后来的作者所认识的，就比该作者所不知道的较后期书卷占优势。

由于旧约圣经的写作年代跨越1000年以上，各个作者之间也极不可能有任何交往，故此，别的作者或作品能帮助解释某段经文的情况，在旧约中发生的次数远较我们在新约所发现的为少。可是，他们之间存在一种共同的宗教遗风、共同的信念，一方面崇敬摩西传统或大卫王朝，一方面尊重早期先知的著作，因此就为旧约书卷提供了某些统一和连贯性。[26]研读旧约的平行经文，要注意作者生活和书卷成书的年代。例如，何西阿、阿摩司、以赛亚及弥迦事奉的年代互相重叠（公元前8世纪），释经者可以比较它们的平行经文，从而获知以色列国及犹大国背道的情况。这些书卷在某些点上，彼此提供了有用的注释。

新约的作者则处于一种截然不同的情况。他们与来自各个民族的基督徒一同成为教会的成员，在短短约50年间完成了全部新约书卷。书卷的作者是被拣选的一批使徒和他们的亲密伙伴，彼此常有来往。当然，那不是说他们的立场永远都是一致的，正如《加拉太书》2:11—14所显示的。然而，即使新约书卷之间有众多不同的基督教表达形式，我们仍可预期这些早期基督徒在传递信仰的方式上，具有高度的连贯性。

最后一类平行经文是来自**经文所不属于的新约或旧约**（other Testament）。旧约的平行经文，对新约研究有莫大价值。因为大部分新约作者都熟悉旧约，他们从旧约借用神学语言及词汇。毕竟，初期教会所拥有的圣经就是旧约圣经，通常更是希腊文版本的旧约（“七十士译本”）。正如圣经的措辞影响了英语[27]，新 228 约圣经的语言也反映了希腊文“七十士译本”的措辞。[28]事实上，《希伯来书》的某些论证是取材自旧约“七十士译本”的句子（例如1:6，比较申32:43；10:5—7，比较诗40:6—8）。再说，作者整体的思想世界都是源于旧约的神学信念，尤其是作者赖以建构他们自己信仰体系的宗教概念——一神观、约、拣选、神的子民、赎罪

和犯罪等。

新约显然没有反过来影响旧约的写作，但新约的平行经文能帮助读者在旧约以外获得相关题目的全面圣经教导，并从中找出进一步的意义。[29]就以耶稣的传道事工为例子，旧约的教训显示出耶稣实现了旧约圣经的预言，证明旧约圣经的关联性。[30]在《路加福音》4:18—21 中，耶稣明言他的事工正应验了《以赛亚书》61:1—2 的预言。然而，在《马太福音》11:4—5，当耶稣说“你们去，把所听见、所看见的事告诉约翰。就是瞎子看见、瘸子行走，长大麻风的洁净，聋子听见，死人复活，穷人有福音传给他们”时，他的答案就无形中扩充了《以赛亚书》35:4—6 及61:1 的意义。

同时，释经者必须小心，慎防误把旧约的经文基督教化。新约的平行经文不应用来把新约的真理加诸旧约的经文上。初期教会倾向把新约的神学概念读进旧约经文中——在宗教改革以后，新教继承这种做法。我们必须避免这种错误；我们的首要任务永远是根据经文的本身去了解经文——正如当时的作者和读者的理解一样。只有在我明白旧约经文的意思之后，我们才可以处理两约之间如何配合带出整部圣经教训的正典性问题。

我们听过一件事，显示出这类恶习在基督徒中间的试探和流行。有一位讲员受邀讲了一篇关于耶利米蒙召的讲章，强调我们今天当如何回应神的带领，之后，一位会友在教会门口很不客气地教训他：“小子[麻烦来了的警号]，讲基督吧！”那同工蛮自信地答道：“先生，我已经讲了！”但这却无法安抚那位愤怒的会友，因他以为每一段旧约经文都必须作为跳板，传讲以基督为中心的福音。不幸地，他和其他跟他一样的人都不明白，神透过旧约给今天教会的信息，必须衍生自经文本身的原意。旧约经文对我们今天生活的**意义**，也许跟它对原先一批读者的意义相当不同，但经文的**基本意思不会不同**。许多人错过了旧约中有关神的性情，以及有关神和他子民的关系的伟大真理，原因就是这些人用心良苦，误信圣经的每一部分都一定含有新约真理在内。我们相信，首先必须还旧约圣经本来的价值。我们必须依据经文的原意来解释经文；这构成了解释旧约圣经的根本方向。[31]

229

以整本圣经的上下文来释经，有一定的范围。我们必须检视各段“平行经文”，看看是否有助于理解经文的意思。谨慎地运用平行经文，才能让研经者了解并欣赏所读经文在整本圣经全面的教导上，就某个题目所作的贡献。

7.2 历史文化的背景

圣经经文不但表达作者的思想脉络，也反映了一种生活方式——跟现代读者的生活方式在许多方面都很不相同。圣经的文献及其记载的事件，源于千年之前的时代。圣经作者之所以撰写各个经卷，不只是反映古代语言、文化或民风，也是把他们的信息写给跟我们不同的人。因此，每当我们研读一段经文时，必须觉察到这些文化差距和时代向度。每一段经文首先是神对前人说的话，然后才是神对我们说的话。在某种意义上，我们获得的是二手圣经，通过某些生活在不同时空的人，传到我们的手上。这是一项重要释经原则的根据：**一段经文的正确解释，必须与其历史文化的背景吻合**。这项原则之所以重要，理由有三个：观点、思维和处境化。

7.2.1 历史文化背景的意义

7.2.1.1 观点

首先，沟通的环境实质上影响了（若不是决定性的话）经文的意思。我们要掌握原先发出及接收信息者的**观点**（perspective），才能明白信息的正确意思。由于作者及接收对象都是处于同一文化背景，见闻相同，活在历史上同一时刻，他们就不用在作品中明确交待观点。就是在今天，这种习惯依然真实。如果有人递给我们一封私人信件，就算写信人是我们的朋友，也还需要加上一点解释，因为信中某些内容是论及一些只有作者和收信人才知道的共同经验。缺少这方面的资料——在该处境中的观点——旁人就不容易明白所指的意思了。[32]

由此可见，现代读者阅读新约书信也需要相当的条件。使徒或其他作者在1世纪把这些书信发给某地的人，信件内容是关乎对象的具体生活处境。在大部分情况下，作者与收信人有着双方都熟悉的经验，他们说着同样的希腊语，在对彼此的认识和对世界的认识上，又有一样的内容。要正确解释这些书卷，现代读者就要尽量多明白其历史及文化背景。 230

这原则也适用于解释圣经其余不是书信的经卷。古代以色列人的诗篇，许多反映了崇拜者是活在君主制的社会中，由强权和列国掌控世界的情形。《士师

记》的作者用一句话总结以色列实行君主制之前的日子："那时，以色列中没有王，各人任意而行"。（士 21:25）那是"野蛮无道"的时代——无疑，跟今天的时代比起来，简直是另一个世界。同样，天启预言背后的世界观及其采用的修辞技巧，跟我们熟悉的经验也拉不上关系。[33]

我们的生活舞台跟圣经时代的任何处境都大不相同，难怪乍看上去，很多圣经篇章对我们的冲击，跟原作者所想的很不一样。[34]现代的释经者必须设想自己处于作者和原初读者的环境下，由他们的观点来了解经文。圣经作者心中没有顾及我们的环境。他们是在本身的处境下写作的，而我们必须从这个角度了解他们的作品。

7.2.1.2　思维

第二个必须依据历史文化背景来释经的理由，是由于或许微妙的**思维**(mindset)因素。思维描述的是心智的态度和倾向。说话的行动不单传达内容，因着某些方式、特定的目的，也会引起**情感上的反应**(emotional impact)。每种文化都显示一种意义体系，调控着讲话的情绪或情感的层面。语句引起的反应，可以因文化而异，在乎该种文化的善恶标准或价值观念。[35]当耶稣把希律·安提帕叫作狐狸时（路 13:32），听众心中明白对"狐狸"有何评价。[36]若今天把某人叫作狐狸，其意义就不同了，在乎讲者处于什么文化（或次文化）中。[37]要是读者只是把"狐狸"的现代意思加在耶稣的说话上，原来的意义就会变得模糊，甚至错过了。在某些文化中，狐狸不过是动物，没有别的意思，根本不能从中得见作者的用心。[38]圣经的启示是透过文化传递的。事实上，它不可能有别的方法，因为所有人类语言都受文化的限制。

231　为了培养一种对圣经时代人们的观念的敏锐力，我们需要考究他们的历史文化背景，因为所有解释都必须是对"昔日"的人有意义的，即使那种解释对我们来说十分陌生。我们要抗拒"净化"圣经的诱惑，把圣经局限于我们的价值观和思维上。[39]我们一旦明白经文**当时的意思**，就能根据今日的文化价值把这意思加以应用，使得经文在我们身上产生适切的效果和情感反应。

7.2.1.3　处境化

第三个必须依据经文的历史文化背景来释经的理由，关乎释经任务的本质。前两个理由（观点与思维）侧重于明白历史文化背景的重要性，发现经文对原来读者的意义，至于这一个理由的重点，则是如何在今天世界里，把昔日的信息正

确地表达出来。**处境化**(contextualization)一词正好表明了这种观点。[40]把圣经真理处境化,需要双重焦点的释经。第一,我们要有一个视角,回望圣经时代的背景,认识原初的意思。第二,我们要有另一个视角,看见当前的场景,以决定如何最好地把真理应用于今天的世界——处境化。我们强调这层面,在于我们相信圣经的解释不可以停留在古代世界的探索上。圣经是神对我们说的话。

熟练的释经者处于两个世界之间:古代圣经世界和现代社会。[41]圣经在古代文化中形成,而我们则是现代文化下的产物。这两个世界就成为敏锐的释经者的双重焦点。[42]有效的释经不单看见经文的原意,也决定如何能够采取最佳的方法,把这意思传给同时代的人。处境化的过程,就是把圣经经文表达的意思,用今天的语言重新表达,以求在现代听众身上产生相同的效应。 232

释经者必须意识到这个释经任务的本质。我们既要认识圣经世界,又得认识现代世界,如此才可以在两个不同的世界之间建立桥梁。由于我们的文化已给我们套了一个模子,决定了我们对事物的理解(我们的前理解),我们倾向以自己的生活方式去了解圣经的信息,而没有先根据它本身的历史文化背景去做出了解。如果我们屈从让步,那么我们从圣经所听到的信息可能就不是经文真正的意思,而只是按**我们的**意思改写。我们的工作必须是引向应用,不过并非在我们弄清楚经文的意思之前。

7.2.2 历史文化释经的原则

7.2.2.1 原来的历史文化背景

若要恰当地考虑圣经世界的历史文化背景,有几个原则可作为释经者的指南。第一,**我们必须根据经文的历史和文化背景对经文做出理解**。任何解释若要称为经文的原意,就必须是在原作品产生和阅读的环境下最可能的意思。任何解释若与作者和接收人的历史文化背景不符,或出现当时的历史或文化下难以置信的情况,那么就无法成立。我们必须问,在已知的原来处境下,哪个意思才是最自然吻合的?这项原则告诉释经者,必须尽可能准确地理解当时的历史和文化背景,根据这一幅图画来解释经文的信息。

幸好,考古学的发现、历史研究、社会学和文化学科,都为这释经任务提供了大量资料。[43]可用的资料如此之多,以致施皮特勒(Russell Spittler)夸耀:"大量辞典的出现和考古学的进步,叫我们认识古代世界的情况,就连当时的人也没有那

么清楚呢!”[44]虽然这句话有其正确的成分,我们还得小心,不要高估了现代人对圣经世界的认识。现在的我们以五花八门的学科来分析及归类,例如人类学、社会学、语言学、历史、心理学等,所认识的却只不过是古人的日常生活经验。虽然我们已从这些学科中获得详尽的知识,我们对圣经事件中错综复杂的细节,所知仍然十分有限。[45]我们所不知道和无法考究的事实,远比我们所能获得的宝贵资料要多;故此,我们在重建历史文化背景的过程中(以及基于它们而得的解释),就得时常保持一种谨慎踏实的态度。

按照背景理解经文,包括要找出圣经的场景跟我们的场景之间的异同。我233 们跟当时人们的生活必定有某些共通点,这些共通之处为我们提供了参考点,帮助我们明白经文的意义。另一方面,我们也须细察两者之间的差异,澄清历史文化方面的一些含糊之处。

给老底嘉教会的信(启 3:14—22)就是一个有趣的例子。在主对这间教会的描述中,责备老底嘉教会“不冷不热”,又说:“我巴不得你或冷或热”(15 节)。主找不着这间教会的可赞之处,他们是全然没用的——不像冷水般令人怡神,也不像热水般令人享受畅快的沐浴。若不是从考古学中发现线索,读者也许要大大误解这经文的含义了。换言之,我们必须根据老底嘉的历史背景来明白“冷”、“热”的意思。老底嘉城附近有两股泉水,一是冷水泉(位于歌罗西),一是热水泉(位于希拉波里),两股泉水各有好处,两者用途不同。然而,那通往老底嘉的水管内流着的却是令人生厌、不冷不热的温吞水,饮了就要呕吐。耶稣不是说,积极反对他的(这是对“冷”字的误解)比一个温温吞吞的基督徒还要好些。[46]

7.2.2.2 *原来的效应*

第二个原则是从有关圣经背景的事实层面,进到有关情感的层面:**我们必须判断,经文信息在当日的场合中所引起的效应**。这个原则涉及思维的因素。释经者应该尽可能得悉原来读者对经文的反应。显然,我们是没有把握必然知道这一点的。然而,我们亦须尽能力所及(透过搜集历史资料),设法找出这段经文是与读者的价值体系产生冲突,还是和谐一致,并且识别出原来读者对经文的感受跟我们的是否相像。

就以《阿摩司书》为例,说明这一点。当先知向北国以色列的邻国宣告审判(摩 1:3—2:5)说“耶和华必从锡安吼叫”(1:2)时,我们可以感觉到以色列人自鸣

得意、自满自足的心情，他们想："难怪！这些民族活该要受惩罚的！"可是接下来，斧子一扬，先知宣告神最后的审判——对象是以色列！以色列绝对逃不了，先知更进一步详述神的裁决。同样，当先知称以色列人中自我放纵的女子为"巴珊母牛"(4:1)时[47]，现代读者也能感受其中的情感效应。在农耕社会里，在人人都靠农作物养生的文化中，宣告天灾和虫害的惩罚(5:16—17)，这一类预言的迫切性是现代居于城市的读者难以感受的。当我们体会或读到非洲的干旱灾情时，或许可以领略一二。或者，当我们听见神的评价："我厌恶你们的节期，也不喜悦你们的严肃会"(5:21)时，我们能够有原来读者那样的感受吗？假如主对我们的教会崇拜有这样的评价，想象一下我们将会有何感觉。好撒玛利亚人的比喻提供了另一个例子。我们有"好撒玛利亚人"的医院，这句说话让我们有正面的印象。然而，对于耶稣的听众而言，撒玛利亚人绝不是好东西，他们对其鄙视。耶稣却在他论真正邻舍的故事中，把一个被人看不起的敌人塑造成英雄——与犹太人尊敬的宗教领袖形成对比。我们可以感受到听众的不安吗？ 234

这样从情感的角度去了解经文，使我们对经文原意有更完整的了解。它让我们晓得信息的概念，也明白它的效应，使我们"感觉"其中的意念，加深对经文的"理解"。

7.2.2.3 正确的表达

第三个与历史文化释经的处境化有关的原则是：**我们必须以本身的语言来表达圣经真理，所用的方式尽可能符合圣经文化的概念**。释经者面对的挑战，就是如何寻得妥帖的现代措辞去表达经文的用意，让现代人明白个中的意思，并让他们感受原来读者的反应。以《罗马书》12:2为例，"新国际版圣经"(NIV)抓住了其中的意义："Do not confirm any longer to the pattern of this world."("不要再跟从这世界的做法。")固然译得好，但读者依然欣赏菲利普斯(J. B. Phillips)的演绎："Don't let the world around you squeeze you into its own mould . . . "("不要容许身边的世界把你挤进它的模子里。")[48]这些语句把保罗的意思用熟悉的通俗语言表达出来，现代英语读者很易掌握。毕德生(E. H. Peterson)翻译成："Don't become so well-adjusted to your culture that you fit into it without even thinking"("不要对你的文化随波逐流，没有想过就加以附和")。[49]再一次，这段意译表达了我们较清楚明白的意思。这项释经原则固然适用于圣经译者，对那些渴望明白圣经本义，并将之传递与同代人的释经者而言，也是一样适用。

以现代文化传递圣经信息，面对着重要的挑战和危机。混合主义（syncretism）是必有的一个危机。“混合主义”一般是指“不同形式的信念或行为的结合”[50]，后来逐渐变成有主观及贬抑的意义，指“从某宗教的角度给予这样混合的一个评价，带有主观的意思”。[51]故此，就基督徒来说，那是指合乎圣经与不合乎圣经的信仰二者的混合体，即是一种不能接受的宗教。大部分基督徒对混合主义抱有消极的态度，因为基督教信仰与其他信仰体系的教义所产生的混合体，明显是非基督教的。

235 在《列王纪》13—14 章中，我们看见耶罗波安犯了这个错误。十个支派从南国犹大分裂出来，成立北国，耶罗波安就是北国以色列的第一任君王。他害怕国内臣民经常往耶路撒冷朝拜，因而改为效忠犹大国的罗波安，于是设立一种新的宗教，在国内划出朝拜的场所。这个新宗教以两只金牛为崇拜的中心，但也保存了许多由摩西传下来的信仰和崇拜特色，同时却把邻国各种宗教所牵涉的淫乱成分收纳其中。这个新的混合物可能对君臣都有吸引力，不过就在耶罗波安要在伯特利的新庙宇内献祭的那天，神差遣先知斥责这种混合式的宗教，宣告了神强烈的谴责信息（王上 13:1—4）。

今天，许多人像昔日的耶罗波安一样，把当代文化中各种宗教的好处混入他们对基督教信仰的理解中。拉金（W. J. Larkin）描述这取向时说：“圣经固然仍有其角色，可是它与当代处境产生了辩证的关系。”[52]福音派反对这种处境化的取向，因为这跟福音宣称本身是唯一带来救恩的信仰互相矛盾。[53]我们相信，正当的处境化能有效地利用当代文化中的概念来传递**圣经本身的信息**，不含混合主义的成分。[54]在传达圣经信息的过程中，释经者应当在选用字眼或其他特征上小心谨慎，避免搀入该文化中一些不合基督教信仰的元素。事实上，他们可能需要以令人信服的方式运用圣经信息，以便矫正文化中的一些思想形态。

若要正确地做到处境化，释经者必须对圣经文化及当代文化都同样敏锐。良好的解经所要达到的最终目标，就是用当代人明白的语言，把经文的原意解释得清楚、准确、贴切。若要清除圣经文化与现代文化之间的距离，需要认识现代社会的语言、价值观和象征符号。所有圣经翻译都离不开释经，而释经却比好的翻译更进一步。传统上，释经者在诠释圣经上，比诠释当代文化所受的训练更完善，也较为纯熟。释经的步骤既然少不了建立原则，以发掘圣经对今天世界的意义和适切性，那么，也必定少不了诠释文化的指引。

7.2.2.4 清楚意义的优先

我们时常要保持一种平衡的看法，提醒自己不要患上“本末倒置”之症。在此提出有关历史文化释经的最后一点忠告：**不要容许历史文化背景的细节破坏了理解经文要点的主要任务**。有时，释经者对历史文化带来的释经洞见过于着迷，因而误解了经文的重点，找出一个与圣经文句不配合的意思。这是需要提醒的，因为这涉及一个不可避免的循环。历史和文化的资料细节让我们明白经文，不过经文的字词却对历史问题造成冲击。有一个例子很可以说明这一点，就是关于不义管家这个比喻的解释（路 16:1—13）。这段经文叫许多基督徒大惑不解，因为耶稣似乎认可一种欺骗的行径。某些释经者从历史背景提出解释，推断该管家的雇主大概是向贷款人收取不合法的超额利息。这个管家减少贷款人的债项，不过是免除了不道德的附加利息。[55]因此，雇主后来称赞这个被解雇的管家，提到他把所有贷款人的债项减半，承认那是公义的做法。假如这样解释，比喻的教训就是公义，即在个人可能的权限内矫正不公平的现象。由于这个比喻一向给人的印象是耶稣赞同管家的所为，故此这解释有其好处，提出相反的教训——耶稣并非称赏不诚实的行为，而是在赞扬公义——不过这样的解释正确吗？ 236

事实上，雇主欣赏的是管家的远见，而不是他的正直。无论从上下文或从耶稣应用比喻的方式来看，都见不到有任何暗示公义主题的地方。经文没有一处明言或暗示该雇主要收取额外的利息。到底他有没有这样，耶稣的比喻中不曾提及，我们也无从判断原来的听者或读者是否必定明白这个背景。可是，比喻所牵涉的情境，以及耶稣从中引出的教训，提供了两条主要线索，让我们解开这个比喻之谜。再说，这个比喻教人惊讶的元素（这在现今被视为是耶稣许多比喻中的一个重要特色和意义指针）[56]，证明了比喻的焦点是精明，而不是公义。管家接获被解雇的通知以后，就马上利用当时的形势来为自己作长远的打算。[57]

耶稣首先应用在门徒身上，显明了这一个重点。门徒应当像被革职的管家般精明，他们也可以利用今生的财物结交永恒的朋友。有关古代借贷做法的历史背景资料，在理解比喻上必然有其价值。事实上，它可以解释管家之所以精明的一个原因。也许他早已料到，雇主不敢为免去的一半债项而拉他见官，因为雇主是用不光明的手段，收取不道德的附加费。 237

故此，在发现经文原来的意义上，历史文化背景方面的认识十分重要，然而，

那只应作为辅助的角色，帮助我们明白圣经本身，绝不可以之代替经文的清楚意思(plain meaning)。作者是透过经文的字句来传达信息，背景资料只应作为明白经文的辅助信息，却不可变成另一个违背了经文原意的信息。

7.2.3 重建历史文化的背景

发掘圣经时代的场景，牵涉两方面的研究：一是研究某一书卷的背景；二是研究书中特定经文的背景。整卷书卷的背景资料，让我们获得一幅整体图画，得以对各段经文有一大体的看法，为理解个别篇章提供了文化历史的“背景幕”。不过，个别段落的经文仍然有其独特的历史文化因素，需要做出特别的分析。

7.2.3.1 *发掘书卷的一般背景*

在研究某段经文之前，我们应当熟悉书卷的历史文化背景，包括作者/编者、书卷的对象、年期和写作目的等相关数据。研经者在分析一卷书时，不必每次都从头开始做个人的研究。无疑，研经者若熟悉从教会、学校或神学院中学到的许多历史文化知识，那么只需温习一下(或许要补充)他对那卷书的认识便可以。假如研经者没有受过这类训练，就应该参考圣经综览或导论、圣经注释书、圣经词典或百科全书。[58]有时，甚至一些新近出版的研读本圣经所附的简单导言，也可以作为一个有用的起点。

当使用这些二手的参考资料时，研经者应该逐一翻阅经文的出处，加深自己对该书及对其他书卷中所引证经文的认识，一来可让自己更加明白，二来也可确认他人的论点能否成立。良好的参考材料除了说明作者、读者、写作时间、写作目的之外，还包括来自圣经以外的古代文献和考古学的宝贵资料。

倘若时间许可，在上述步骤之外再研读书卷本身的背景，那会带来可观的收获。研经者应当一口气把书卷从头到尾看一遍(或几遍)，一边做笔记，记下书中有关作者、书卷对象、日期，以及写作宗旨等数据。若在参考其他资料以前，先做了这一方面的分析，那么参考其他作品时，那些材料就更有意义了。

238

关于**作者**(author)、**编者**(editor)或**撰书人**(writer)，研经者要搜集其身份、特征、在神子民中的位置，与读者的关系，以及写作时的环境等资料。这些资料将有助于研经者从作者的观点去了解作品。当然，有关这方面的资料，某些书卷会比其他的更容易找到。我们无从考究许多书卷是谁撰写的，因为书中未透露他们的名字；至于其他则不能确定作者是谁。在这样的情况下，我们透过阅读该书

归纳而得的资料，就是我们对那撰书人的全部认识。

若是可能的话，发掘一些有关**受众**(recipients)的数据——他们的特征、处境和群体——可以启发我们对经文的理解，尤其是了解撰书人为什么论及某些题目，以及表达的方式。无论是新约圣经还是旧约圣经，我们对许多书卷的读者资料能知的甚少。某些先知书的情况复杂，因为先知预言所针对的城市或民族，跟当时的听众可能是不同的两批对象。例如，《俄巴底亚书》是激励以色列人的讲章，先知却在其中宣告对以东的审判。

日期(date)是另一个有关历史文化背景的重要元素。若知道成书的日期，研经者就能够从同期的文献中获得相关的历史资料。某些书卷欠缺足够证据，以致难以判断一个准确的日期。也许书中的历史事件，从几个时期看都是同样吻合的。我们或许可以做的，至多是断定成书的前后一个世纪。在那样的情况下，重点在于该段时期当地的一般情况。例如，约拿的预言发生在公元前 8 世纪，以色列人正被强大的亚述所统治。亚述人专用武力，残暴非常，以色列人恨之入骨，这就解释了约拿不肯到尼尼微城宣布预言的原因。若只为释经考虑，知道某一段时期的特征，就比知道一个确实的日期更能增加对经文的了解。

就新约书卷而言，我们可以相当有把握地断定成书的日期，前后相差不出五年至十年。故此，若知道保罗是在尼禄王执政的初期吁请罗马教会顺服掌权者，就让我们更明白他的言论(罗 13:1—5)。当保罗写信时(约公元 56 年)，尼禄这位声名狼藉的皇帝还没流露出他在日后所表现的凶残。我们甚至可以推测，倘若保罗执笔时是在公元 60 年代中期，尼禄对基督徒进行残酷迫害之际，他就要给罗马教会另一种吩咐了。至于历史书、《诗篇》、《箴言》及某些先知书，我们也许需分辨作品最初写成的日期，以及最后的撰书人或编者把作品辑录成书的日期。

7.2.3.2 查考某段经文的历史文化因素

发掘书卷的历史文化背景，为我们提供了解释某段经文的初步框架。在决定经文意义的过程中，须依据各个段落原来的具体处境，判断各段经文的自然意思，即作者在那种情境下对该批读者所说的话最有可能的意思。要正确理解书中的个别段落或篇章，得先决定究竟该书的大体历史背景对所研读经文是否适用。对经文解释的建议，必须切合全书的历史文化背景。

除此以外，在书中的个别经文，可能牵涉一些与经文意义相关的特殊历史文化因素。这方面的资料未必会在全书背景中交代，对于理解经文的意义却是不 239

可或缺的。虽然研经者可能对《阿摩司书》的背景所知甚详，但在解释"你们的神星"(摩 5:26,"Kaiwan your star-god" [NRSV]或"star of your God, Kaiwan" [NJB])一词的意义上，就派不上用场。[59]研经者也许相当了解《马太福音》的写作背景，但对法利赛人所佩戴的"经文做宽了"一头雾水(太 23:5)。[60]故此，研经者也要研究经文涉及的特殊历史文化细节。在文化方面，研经者要识别和考究经文所反映的特征。这些特征包括了以下项目：

- 世界观：作者/编者、写作对象、经文提及的其他人物，或普遍社会的价值观和思维
- 社会结构：婚姻模式、家庭模式、男女角色、种族等议题
- 自然条件：气候环境、交通运输系统或工具
- 经济架构：维持生计的途径、贫富的问题、奴隶制度、经济方面的流动性
- 政治环境：组织架构或效忠对象，包括实际人事
- 行为模式、衣着和风俗
- 宗教习俗、权力中心、信念、礼仪或入会方式

研经者在辨别出经文的上述项目以后，就得设法查考在这些方面可以给予亮光的资料。首要参考的资源，就是圣经本身。圣经记载了许多历史文化现象的宝贵资料。从该书卷内的其他章节、同属一位作者的作品至同一对象的作品，或别的圣经书卷对某一事件的平行记载中，经常可以提供有助于重建原来的情景。在圣经以外，还有别的参考资料提供了重要和必需的工具，让我们获得有关背景的资料。许多专论(不必说还有圣经导论、圣经词典、百科全书和圣经注释书)都有可用的材料，有助于澄清经文涉及的历史或文化因素。[61]

240

历史文化背景研究的目的，是要**重建**(reconstruct)，或至少是理解某段经文的历史场景或文化特征，越清晰越好。不幸地，我们不一定能找到想知道的那些特征的一切资料。然而，在可行的范围内，这任务包括：

1. 说明作者的处境，特别是任何有助于解释他/她执笔的原因；
2. 说明经文所涉及的人物的处境和/或写作对象的处境，可以解释作者

为何给他们写下那篇作品；

3. 说明作者与读者或作者与经文所牵涉的人物的关系；

4. 说明经文中提及的历史文化特征。

然后，我们设法根据这重建的历史文化还原原来场景，解释经文的意思及其重要性。我们对圣经世界认识越多，就越能掌握经文的意思。一个真正反映原来场景的解释，最能表达经文的原意。

7.3 字　　义

语言沟通的本身是通过字词。人类运用不同字词，组成较大的思想单元，借此传达信息。没有字词，人类准确表达思想的能力就会受到限制，只得借助非语言的声音、符号及图画。字词在语言沟通上既然占有中心位置，就显出按照词汇原则释经的重要性：**经文的正确解释，要由在上下文中出现的字词的正常意思来决定。**

表面看来，字词是简单不过的东西。它们已经成为我们日常生活的一部分，我们很少会停下来思想它们的复杂性。若要全面了解何谓字词的“正常”(normal)意思，我们必须先要明白字词的几方面特性：本质、意思的范围、语义场、意思的改变和意思的细微差别。

7.3.1 关于字词性质的重要论题

241

7.3.1.1 字词是任意选定的符号

研究字词必须明白字词的特性。首先，字词往往是**任意选定的符号**(arbitrary signs)。[62]简单来说，字词就是声音或字母组合的一个最小单位，在某一语言中具有意思。更确切的定义是：字词是一个语义符号——结合了符号和声音，表达一个概念。[63]会话字词是表达某一特定意思的声音组合，而文字则是运用字母组合来表示声音，以符号来表达一个概念。任何字词所表明的概念，可以通过口述或文字表达。至于一个字词的意思为何是这样，大部分是出于约定俗成。就是这样的！

字词是如何成为一个传达特定概念的符号？假如有人问："你的'kebof'好吗？"大概所有说英语的人都会莫名其妙，他们会问："你说的'kebof'是什么意思？"为什么呢？"kebof"这个英文字有何不妥？它听起来蛮不错，子音和元音组成正确的音节，可以轻易发音，拥有一个好字的所有特质，除了一样——它没有意思，至少"kebof"在英语中是没有意思的！另一个字词"maple"（枫树）同样由五个字母组成，却让人立即想起某种树木。也许不同的英语民族会联想到不同形态的枫树，在于他们过去对枫树的认识，然而，他们都会认同，"maple"是指某种树木，或枫树所产生的某种木材。[64]

什么使"maple"与"kebof"不同呢？在语言发展的过程中，语言的使用者任意把意义赋予他们所用的字词。英语民族按照他们的共同习惯，赋予"maple"某种意义。当英语民族听到"maple"一词时，头脑中就自然把它等同于人称之为树的某类植物的一种。由于英语民族还没有赋予"kebof"任何意思，这个字母的组合就不代表任何内容，也不会教人联想到什么。

以上例子说明了字词的基本概念：每一个字词之所以成为传达某一概念（或众多概念）的符号，只是由于它在同一语言群体中重复被使用。故此，两人之间若想要沟通的话，双方都必须按照相同的方式使用字词。从释经的立场看，正确的解释必须是根据作者的用法来理解一个字词。譬如，按照美国人的英语，"pants"和"trousers"两个字词之间的意思相差甚微。然而，按照英国人的英语，这两个字词分别是指两种完全不同的衣物，英国人所说"trousers"的意义跟美国人所说的"trousers"一样，意思是"裤子"，而"pants"则是指"内裤"。[65]聪明的美国人，若要在苏格兰的阿伯丁买一件"穿在外头、自腰及踝的双裤管衣物"，他就应该问售货员要"trousers"，而不是"pants"，这可以保证他没有要错。按照语言群体中其他使用者的用字方式去理解及运用字词，就是有效沟通的必需条件。

242

毋庸多言，这使释经的任务变得十分复杂，因为作者是用我们陌生的古代语言来写作，我们根本不晓得作者所用字词的意义。我们需要翻译者，把圣经原文的意思翻成我们的文字。幸好，学者仔细研究过圣经的语言，并已尽他们的所能，把圣经文句的确切意义用我们的文字表达出来。上述讨论明显引出一个释经要点：**释经者要设法找出在成书时，经文中的字词在其背景中的意思。**原文的意思才是字义研究的目标，而不是阅读经文时我们所想到的概念。我们必须时时记得，作者是选用某些字词来表达某些具体思想。我们的目标是发掘作者原

来的意思，也就是作者想利用这些字句所传递的意思。

7.3.1.2　字词的语意范围

问题更为复杂的是，一个字词可能有多个意思。事实上，大部分字词都有一个**语意范围**（range of meaning）。[66]同一个字词，同一种拼写，却可能有几个完全不同的意思。[67]比方说，英文的“hand”。这个词可以解作人体的一部分，也可以解作时钟上的指针、扑克的手牌、量度马匹身高的单位、工作人手如船员，或施以援手。[68]在每一个例子中，词本身没有改变，意思却可以不同。这几个不同的意思，就构成了“hand”的语意范围的一部分。正常来说，一词多义并不会引起混淆或误会，因上下文更广阔的整体概念，几乎总能澄清作者的原意。

就古代的圣经语言来说，以上事实同样是正确的。希伯来文的 *shālôm* 和希腊文的 *eirēnē*（中文都译作“平安”），两字却有几个意思。希伯来文的 *shālôm* 的语意范围包括“没有不和或争竞”，意指昌盛、圆满、和谐、满足。因此，它表达了幸福安宁、关系无损的意思。此外，这个字词也指由神同在及他的公义所带来的满足；这满足是从神而来的，是神的恩赐。最后，*shālôm* 也可以指那永恒平安的终末之境。[69]希腊文的 *eirēnē*，语意范围包括了：外在敌对的消失、内在的安宁，以及希伯来文首先具有的幸福意思。[70]要明白一位圣经作者在某处经文所用“平安”一词的意思，就必须判断以上几个可能的意思中，哪一个最切合上下文。读者不可以随自己喜好选择一个意思，也不可以兼收并蓄。只要看看“hand”若在某段文章中被误用是如何愚蠢，就可以体会了。圣经字词的研究，也是一样。

243

耶稣在“楼房讲论”（约 13—17 章）中，几次承诺赐使徒“平安”。当然，耶稣的意思不是指“没有敌人”。他没有承诺赐给使徒没有苦难的生活，因为他在结束讲论时说：“我将这些事告诉你们，是要叫你们在我里面有平安。**在世上，你们有苦难**；但你们可以放心，我已经胜了世界”（约 16:33，黑体是强调之处）。事实上，他们必会遇到很多苦难，但耶稣吩咐他们“放心”，显然表示他承诺的是内心的安宁，或者说，这“平安”最终是指着使徒自身的幸福而言。像这样，很多字词都有多个意思，这使得语言沟通变得复杂。若要知道一位讲者或作者的原意，释经者就得分辨，哪一个意思在上下文中最为合理。

7.3.1.3　字义的重叠

第三方面要认识的字词特性是：**一个字词的各种意思，分别属于不同的语义场或范围**（semantic field/domain）。[71]“hand”的其中一个意思是属于“人体器官及

各部”的范围，我们称这是“hand$_1$”。另一个意思是属于“在公众场所表示欣赏的方式”，我们称这是“hand$_2$”（意即拍手喝彩）。在这个语义场中，还有“applause”（鼓掌喝彩）、“cheers”（欢呼喝彩）、“clapping”（拍手）及“ovation”（热烈喝彩）等字词。简单地说，同一语言中的好些字词，所含的意思跟其他字词的意思可以相近，或彼此关系密切，我们通常把这些词叫同义词。显然，“hand$_2$”在意义上接近“ovation”多一些，跟“hand$_1$”却没有那么接近。

字词之所以成为同义字，是由于在其语意范围中，至少有一个意思是互相重叠的。在以下这个句子中，“run”与“unravel”可以互用，意思没有分别：“These stockings are guaranteed not to run/unravel. ”（“这些袜子的线不会拉开的。”）但（一般来说）在这一句就不一样：“She is ready to run the race. ”（“她预备好参加那场赛跑。”）句中的“run”就不可以用“unravel”代替。[72] 请注意，“hand”这个词只有一个意思是跟“ovation”重叠的，两个字词之间的语意范围只有一小部分同义。试看以下句子：“The audience gave her a hand”（观众为她拍手喝彩），及“The audience gave her an ovation”（观众为她热烈鼓掌）。在这两个句子中，“hand”与“ovation”是同义字（确切来说是近义字），两者表达的意思却不尽相同。[73]“hand$_2$”大概没有“ovation”那么形式化。我们会说：“The comedian gets a rousing hand from the audience. ”（“那个小丑获得观众一阵热烈的掌声。”）而同时说：“The soprano merits a standing ovation. ”（“观众起立，向那位女高音歌唱者热烈鼓掌。”）英语民族较少用到“ovation”这个字词，仅用在特殊场合，一般只与“standing”一词连用。辨别一个字词在某语义场中所占的角色，就能更确定该语义场中各字词的意义。这有助于释经者分辨一个字词与众不同的特殊之处。

244

以希腊文 *eirēnē*（平安）为例，洛（J. P. Louw）和奈达（E. A. Nida）认为此词属于两个不同的语义场：首先是语义场 22[编按：该书将不同的语义场编号以方便研究]，该语义场包括了表达逆境、患难、抒解，或顺境；[74] 其次是语义场 25，列出关于心态和情绪的用语。[75] 上述两个语义场分别甚大。在第一个语义场中，“平安”与其他五个词属于同一层次范围（subdomain），指的是“顺境或状况”（“favorable circumstance or state”，22：42—22：47），而这个字词的其他用法则属于另一个层次范围，包括“忧虑、挂心、悲伤、平安”（“worry，anxiety，distress，peace”，25：223—25：250）。同一个字词可以指一种外在的、没有敌意的环境，也可以指一种内在的、心理上的安宁状况。释经者晓得这个分别，就能从上下文中找出线

索，以判断这个字词是两个意思之中的哪一个。[76]

7.3.1.4　字义随时间改变

字义不是永远不变的：它们随时间而改变。在运用的过程中，新的意思会产生，而旧的意思又会被淘汰。[77]"英王钦定版"（KJV）正好说明这种情况。这部译本有很多优点，备受尊崇，包括它优美如诗、采用英语民族熟悉的文字，不过它所用的英语如今的意思再也不是 1611 年它出版时的意思了。有些地方的行文正确性搞不清楚，有些地方的现代意思则跟伊丽莎白时代的英语大相径庭。试看 KJV 怎样用"conversation"一词（林后 1:12；加 1:13；弗 2:3；4:22；腓 1:27；"和合本"在这些地方译作"为人"、"行事"等）。这些经文与我们对"conversation"（现代意思是指谈话交往）的用法根本毫无关系；故此，现代译本采用"conduct"（品行）或"way of life"（生活方式）来表达希腊文经文的原意，因为英文字词的意思已经随时间而改变了。

245

另一个例子是应许基督再来时圣徒会被提与基督相遇的经文。KJV 把《帖撒罗尼迦前书》4:15 译作"We who are alive and remain until the coming of the Lord will not prevent those who have fallen asleep"（"和合本"译："我们这活着还存留到主降临的人，断不能在那已经睡了的人**之先**"，留意强调之处）。在 1611 年"prevent"的意思比较接近拉丁文字源的意思，表达"走在前面"的意思。今天，这个字词却表达"阻止"、"牵制"的意思[编按：故此，若把这句当成现代英语理解，意思就成了："我们这些活着等到主再来的人，不会阻止那些早已睡了的人。"]由于英文字词的意思改变，在 17 世纪一度是优良译本的 KJV，再也无法传递保罗的原意了。故此，大部分现代英语译本都以"precede"（处在……之前）代替了 KJV 的"prevent"。

同样原则对于圣经语言也是真确的。经过多个世纪，文字的意思也随之改变。一个字词的原意，或是引申自语源学或字根的意思，对释经者来说，其重要性可能不外乎是文字的历史性。[78]过去的意思也许是有趣甚至是有吸引力的，但我们必须时常抗拒这个诱惑，以为过去的意思对当代的用法有残余的影响力。比方说，我们找出一个字词在古典希腊文中的意思后，不能假设这个意思到新约时代仍然适用。[79]许多人认为，在古典希腊文中，两个表示"认识"的字词 *oida* 与 *ginōskō* 是有分别的。[80]前者表示一种由学习而得、关于人或事的知识，它有相当的准确性。后者表示一种从经验获得的知识，有"逐渐知道"的意思。然而，到了

新约成书的希腊文化时代，操希腊语的人并不常常遵守古典希腊文的区分。事实上，莫尔顿(J. H. Moulton)和米利根(G. Milligan)在他们的词典中肯定地说："希腊文化时期的希腊文，根本没法要区分 *oida*'知道'和 *ginōskō*'逐渐知道'。"[81] 伯迪克(D. W. Burdick)相信，保罗通常是依从古典希腊文的区分，虽然他不一定如此。然而，伯迪克智慧地提出一点："每一次用法都必须独立衡量。"[82] 相对来说，席尔瓦(M. Silva)的分析就带有浓厚的语言学意味。[83] 他正确地断定，这两个字词的用法就保罗来说，也许是受风格影响，而不只是语意的因素。

246 这就是说，不单是古典时代希腊文的语意区别正在消失，某些语法结构在感觉上或在运用时也比其他的优胜。例如，英语的"standing ovation"就比"standing hand"来得自然。如果我们想表示观众表达欣赏时是站起来致敬的话，那我们就只得用"ovation"，而不能用"hand"，这不只是语意的考虑。同理，研经者必须判断，一个字词在**成书的时代**通行的语意范围为何。释经者若坚持古典希腊文时期的区别，以为新约作者都有义务遵守(甚至是认识)那些区别，那就错了。释经者务必小心提防，切勿套用语言过早的陈旧意思。

相反地，他们也要避免套用新约时期之后的意思，造成时代的错误。时代的错误甚至可以见于我们把后期在**中文或英文**的意思套用在圣经字词的早期用法上。在此有一个极度错误的例子：一位讲道者用 19 世纪发明的"炸药"(dynamite)，来解释公元 1 世纪的希腊字 *dynamis*(能力)，只因两词的发音和拼写相似，而且这个英文词就是从希腊文而来的！[84]

7.3.1.5 字词有隐意和本意

字词的第五个特质是，除了明显指称的本意外，更可能传达了某种附加意义。[85] 那可以是一种**隐意**(connotative meaning)或喻意。"dog"(狗)是指一种四足有毛的动物，但用于责备人的句子中，例如"你这狗！"，就表达了一种厌恶的感受。在这用法中的"狗"是象征人，具有隐含的意思，但这隐意在"夏利是我家的狗"一句中却是没有的。当保罗劝勉腓立比基督徒"应当防备**犬类**，防备作恶的，防备妄自行割的"(腓 3:2)，"犬类"就带有明显轻蔑的意思。公元 1 世纪的犹太人把狗当作是可鄙视的动物，因此他们称外邦人为"狗"，以示反感。保罗在批评某些闹事的犹太人时，就用了他们鄙视的"狗"字回敬他们。"狗"在新约别处的用法，却不一定具有这隐意。耶稣论财主与拉撒路的比喻就是一个好例子，该处的"狗"字是较平常和中性的意思(路 16:21)。因此，释经者应仔细研究字词，以

辨别其本意，并且识别原来读者可能领会到的任何微妙隐意。

7.3.2 进行字词研究的步骤

判断圣经字词的意义，牵涉许多层面的研究。因为字词本质的复杂性，我们必须检视几方面的资料，才能够发掘出一个字词在上下文中适切的意义。以下所列的步骤，可以作为合用的指引。

7.3.2.1 选择一些需要详细分析的字词

若要明白一段经文，必须晓得其用字的意义。不是所有在经文中出现的字词都需要复杂的研究，因为字词的意义在参考各种优良的圣经译本之后，大部分都会变得清晰明了。研经者若能掌握圣经原文，对字义的理解就更深一层。不过尽管如此，某些字词仍然需要详细的分析。

那么，我们如何选择字词作为研究呢？其中一类，就是研经者看译本仍不明白的字词。研经者若不是出身于教会的背景，很多字词都可以归入这类。即使对大部分读者而言，有些字词乍一看来还是令人费解的。就好像“约”、“禧年”、“大祭司的袍子”、“救赎主”、“称义”、“同工”等字词，都需要比较仔细的研究。至于关键的字词，所有释经者都不应以为早已晓得它们的意义，就掉以轻心。一段经文中的关键字词、具重要神学意义的字词，或对于经文的大体意义举足轻重的字词，都需要特别仔细的研究。首先把各个字词作一些基本分析，然后做出取舍，总比漏掉一个对经文意义攸关重要的字词好一些。此外，研究一些罕见的字词——尤其是只出现过一次的字词[86]——特别是那些可能对经文意义构成重大影响的。然后，同样地，可以研究某个作者多次重复的用词，这些字词通常深具意义，值得深入研究，尤其是澄清在经文中的作用。[87]研经者应该特别注意修辞用语，以求能明白其意义。假如圣经译本把同一个字词翻出不同的意思，释经者就应当探讨，找出哪一个意思是最准确的。

7.3.2.2 判断一个字词的语意范围

这个步骤的第一部分，就是通过翻查**词典**(lexicons)，判断作者使用字词时的语意范围。[88]释经者要根据紧接上下文的思路和历史背景，在多个可能的意思中做出衡量，作为初步的挑选，在众多译本之中找出最佳的译法。许多词典都在某一个字词的各种意思之下，列出有关圣经章节，让读者较容易选择，可是释经者应根据经文的上下文做出评估，不应全盘接受词典的取向。

248 简单地说，释经者要设法想象自己是原来的读者，并且感受他们会如何接受经文的信息。这包括了取得最多有关当时的字词和概念的资料。在这个阶段中，词典是合宜的工具，因为词典让我们知道，在时代的历史中，一个字词有许多可能的意思。

不过，词典的资料来源是什么？不同类型的词典都是就某个或多个范围做出详细考察，然后把发现归类。一般来说，词典编者研究古代的文献——诸如文件、刊物、信件等。此外，某些词典更会就文献之外的对象，例如墓志铭、收据、蒲草纸及别的对象上的题字做出研究。编者也会比较同一语系的语言，及其他语言中可能与圣经语言平行的发现。当然，早于词典面世的圣经，也为考查字义提供了重要的资源，因此，编者或许会把公元前 2 世纪的旧约希腊文“七十士译本”的资料也收入其中。有时候，这会协助释经者，因为可以知道当时的犹太人如何演绎希伯来文，将之翻译成希腊文。[89] 当然，词典也少不了搜罗现代新旧约圣经的资料。总之，编者会尽量就圣经以外，其他文献或对象中所发现的字词用法做出研究，据此对新旧约字词的含义做出理解。翻查词典是资料搜集的工夫。在一段经文中的关键词眼，有些什么可能的意思？透过查考字词的实际用法，我们才会知道答案。

至此，我们必须照顾两类圣经学生，即那些未能掌握圣经原文的，以及那些至少在某种程度上能掌握原文的。对于第一类学生，有几套工具书可作为字义研究的参考：扬布拉德(R. F. Youngblood)和布鲁斯(F. F. Bruce)合编的 *Nelson's New Illustrated Bible Dictionary: An Authoritative One-Volume Reference Work on the Bible, with Full-Color Illustrations*；[90] 坦尼(M. C. Tenney)编的 *Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*，五册；[91] 亚德迈耶(P. J. Achtemeier)编的 *HarperCollins Bible Dictionary*；[92] 布罗米利(G. W. Bromiley)编的 *International Standard Bible Encyclopedia Revised*，四册；[93] 弗里德曼(D. N. Freedman)编的 *The Anchor Bible Dictionary*，六册；[94] 巴特勒(T. C. Butler)编的 *Holman Bible Dictionary*[95]，和弗里德曼编的 *Eerdmans Dictionary of the Bible*。[96] 以上工具书提供了丰富的资源，让不熟习希伯来文和/或希腊文的研经者可以获得有关新旧约圣经字词的宝贵知识。[97]

249 至于对圣经原文有相当认识的研经者就具有特别有利的条件，可以取得更多重要的材料。同时，即使是对希伯来文或希腊文只有肤浅认识的研经者，也会

期望不时运用这些“进深”的材料。尤其是，在原文与译本并列的圣经、计算机及其他工具的“协助”下，那些愿意搜罗资源的人总是可以找到许多有用的洞见。这一步是如何运作的？下面的例子可以说明其中的过程，并且澄清我们所要寻找的资料类别。

若是研究旧约，凯勒（L. Koehler）和鲍姆加特纳（W. Baumgartner）的 *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*（简称 HALOT）协助那些可以确定恰当的希伯来字词的读者，在最新学术研究的成果中，综览字词的语意范围。[98]布朗（F. Brown）、德里弗（S. R. Driver）和布瑞格斯（C. A. Briggs）的 *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*（简称 BDB）也有助于读者了解字词的各种意思，不过读者亦须先找出恰当的希伯来字词。[99]虽然 BDB 比 HALOT 旧，书中的条目却较为完整，许多都列出了字词的每一个出现之处。另一部参考作品提供了一些主要希伯来字词的简洁讨论，比较方便读者使用：哈理斯（R. L. Harris）等编的 *Theological Wordbook of the Old Testament*（简称 TWOT），共两册。[100]甚至较佳的是范格默伦（W. A. VanGemeren）的 *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*，共五册（简称 NIDOTTE）。NIDOTTE 的其中一个优点是它收集了个别希伯来字词和不同题目的文章，包括对恰当希伯来字词的评论。[101]

以上工具书可作为释经的起点，帮助我们认识一个字词在历史中的基本语意范围。这也包括了语源学方面的资料，但研经者必须记得，字词的历史对明白一个字词的现代用法方面，只有很少的帮助，甚至毫无帮助。例如，在《创世记》9章或 12 章中，“约”（covenant）一字甚为突出。快速翻查艾斯帕尔（B. Einspahr）的 *Index to Brown, Driver and Briggs Hebrew Lexicon*，就会晓得“约”字是译自希伯来文 *b^e^rîth*，而 BDB 在 136 页中记载了有关这个字的讨论。[102]查考 BDB 给了我们 *b^e^rîth* 的基本意思：协议、契约、盟约。它在基本意思下，再分为三个细目：（1）人际之间；（2）神人之间；（3）词组（例如“covenant making”［立约］、“covenant keeping”［守约］、“covenant violation”［违约］）。倘若我们细心察看第一个细目，就会看见人际之间的约有不同类型的细微差异：（1）条约或联盟，例如亚伯兰与亚摩利人之约（创 14：13）；（2）君主与臣民之间的约定或宪章（撒下 5：3）；（3）誓约（王下 11：4）；（4）友人之间的盟约，例如大卫与约拿单之约（撒上 18：3；23：18）；（5）婚约（箴 2：17；玛 2：14）。对于另外两个细目，BDB 也同样仔细描述它的 250

意思。

从中可见，*b^{e}rîth* 的意思可以指双边的协议，由双方订定，共同遵守的协议或关系。不过，它也可以指一种纯粹单方面的安排，由神（或凯旋的王者）决定盟约的内容，并予以实施。例如，神是单方面与亚伯拉罕立约（创 17:3—10；出 6:4），然而以色列必须遵守其中的条款，才能获得神应许的祝福。

翻查 TWOT[103]，我们就会找到与 BDB 相似的解说，更会找到字词的各种用法说明，以及有助于我们做出深入研究、涵盖范围广泛的文献目录。作者在考证 *b^{e}rîth* 一词的可能字源时，也考虑到它与亚甲文的可能关联。他在讨论中加上重要的一点：要理解 *b^{e}rîth* 一词的用法，首先要知道立约双方的地位是平等，还是一方高于另一方。亚伯兰与亚摩利人之约是基于双方平等的地位（创 14:13），但以色列与基遍人所立的约就不然（书 9 章）。

在 NIDOTTE 的讨论中，总结了这些发现。[104]麦康维尔（J. G. McConville）留意到 *b^{e}rîth* 一词与亚甲文的关系，而这个用语只是在希伯来文中出现，ANE 提供了许多条约和法典的例子，有助于找出有关概念的背景。这背景确认了赫人（Hittite）的附庸条约有六个元素，协助我们理解《申命记》的内容：称衔（titulary，立约有关各方）、历史引言（historical prologue，他们过去的关系）、契约（stipulations）、文件条款（document clause，保持文件的条约）、列举上帝（god list，条约的见证者），以及祝福和诅咒（blessings and curses，持守或破坏条约的结果）。故此，对以色列来说，我们见到以色列的宗主耶和华设立了一份条约，要求子民信诺持守。要紧的是，麦康维尔注意到："历史引言在此是恰当的，因为它把条约/盟约放在一个持续关系的背景中。"[105]他也详细说明了在旧约中，神与他子民之间的立约类型，例如挪亚之约、亚伯拉罕之约、摩西之约和大卫之约。他用了一个部分，综览在先知书中约的概念，注意到虽然他们甚少使用这个概念，却经常以不同的概念捕捉神与他子民之间的关系本质，例如在《何西阿书》中的婚姻关系，或在《阿摩司书》中的拣选。在先知书中，我们也遇到盟约究竟止于被掳的问题，虽 251 然它们最后否定了这个可能性，却提出了一个神的复兴和应许新约的更新异象（参耶 31:31—34）。这篇文章的结束，是论旧约之后用法（例如库姆兰）的一小段篇幅，直至新约的概念的简单演变，以及详尽的书目。[106]

至此，研经者已经十分明了 *b^{e}rîth* 一词的语意范围。在某些地方，它的意思会等于现代的"契约"（contract）一词，即在双方同意之下，共同遵守某些义务和

享有某些利益。不过，它的意思又可以指“条约”(treaty)，即凯旋的君王加诸战败一方身上的条款。它也可以指由神制定的一系列条件，为了照顾并赐福给他的百姓。在最后一种意思下，神要求子民顺服并相信他，否则他有可能取消盟约。圣经所呈现的概念清楚地显示，个人的神自由地与他的子民进入一段充满恩典的关系中。即使他的子民失败了，他也愿意为他们的缘故实现他的目的。

认识希腊文的研经者，可以找到两部对于新约字词研究最具价值的词典：由鲍尔(W. Bauer)、阿恩特(W. F. Arndt)、金理奇(F. W. Gingrich)和丹克(F. Danker)合编的 *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* 第三修订版(简称 BDAG)[107]，以及由洛(J. P. Louw)和奈达(E. A. Nida)编著的 *A Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*，共两册(简称 LN)。[108]两部词典都提供了很好的帮助，让读者得知每个希腊字词的种种意思。前者更在各条目下提供了全面的参考经文，不时列出有关字词所有的新约经文出处；后者则提供有关字词的基本定义和语义场，这在其他词典中是找不到的。

以希腊文的 *kyrios*(主)一词为例，可以说明上述两部词典的分别。当查考这个词在希腊化时代的用法时，我们发现 BDAG 把各种意思分为两大类。这个一般性的称谓可以是：一是拥有奴隶或物质财产的“物主”(owner)；二是对身份尊贵者的称呼“大人”(lord)，或对别人的尊称“先生”(sir)。在宗教方面的用法，就包括了用于神、神格化的君王、耶稣及其他灵体例如天使的身上。[109]

LN 第二册的索引在 *kyrios* 一条下，列出了它的语意范围：主(Lord)、物主(owner)、统治者(ruler)及先生(sir)。[110]书中所列出的语义场编号显示，各种解释是属于不同的语义场。“主”是属于超自然存有及超自然权势的语义场(12.9)。在第一册的定义中，把这界定为神或基督的称号，表示“掌管人类的那一位，拥有超自然权柄”。[111]第二个意思“物主”则出现在表达拥有权或主权的语义场中 252 (57.12)。kyrios 在此的意思是指“拥有及支配财产者，财产包括仆人和奴隶，这用法有附加的意思，暗示他是位高而受人尊敬者”，也可以翻译成“物主”(owner)、“主人”(master)或“主”(lord)等。[112] *kyrios* 若是指“统治者”，出现在表示支配或统治的一组字词中，并且属于表达统治或管辖他人的次语义场(37.51)。它可以译作“统治者”(ruler)、“主人”(master)或“主”(lord)，表达了“统治他人或以其权力驾御他人者”。[113]当 *kyrios* 是指“先生”时，它就属于表示地位的那组字词，并且

属于表示身份或地位崇高的次语义场(87.53)。故此,它的意思是指"对他人或论及他人的尊称——先生、阁下"。[114] 这样,翻查 LN 的第一册,就会见到这些解释所属的语义场,以及各种意思的确切定义。

这样走马观花地浏览词典之后,研经者下一步要做的,就是找出该字词的具体用法,到底最可能属于哪一个语义场。在"covenant"("约")的例子中,当 *bᵉrîth* 这个字词出现时,它的语义场是属于"由外人加诸身上的、单方面的条文",还是"经双方协议商议的条约"呢(如果我们可以用这些呆板的字句描述其用法的话)?我们如何理解这个字词在《约伯记》31:1 的用法:"我与眼睛**立约**,怎能恋恋瞻望处女呢?"虽然它是象征的用法,难道讲者就不是因为个人的纪律,把规限加在他的眼睛上吗?

以下这节经文提到主的仆人:"我要保守你,使你作众民的**约**,作外邦人的光。"(赛 42:6;"和合本"这段经文的"约"字译作"中保"。)意思是指什么呢?它是指神承诺要立的"新约"吗(参耶 31:31—34;比较来 8:8—12)?它是单方面,还是双方面制定的条款?神可以取消其中的祝福,就如他取消了先前与以色列人所立的约吗?这些问题的答案虽然难以决定,却表明了释经者必须探讨的问题。

以新约的 *kyrios* 为例。当释经者读到《使徒行传》9:5,保罗回应他听见的声音,问道:"**主**啊,你是谁?"时,释经者就要判断,那是尊称的意思(即表示尊贵的"先生"),抑或保罗(或作者)是指较高层次的意思("上主",甚至有超自然的意思),还是作者语带双关。

除了明白一个字词的语意范围之外,释经者也需要知道,该字词在经文中的意思,跟同一语义场中其他字词的意思有何关系。从所属的语义场去理解一个字词,就是认识字词的这一种解释是属于哪一组概念,而且也是认识在同一语义场中,这个字词跟其他字词的关系,甚至是这个字词跟其他同一语义场中的字词的不同之处。

字词研究的一个向度,就是作为新旧约的桥梁。由于希腊语代替了希伯来语成为公元前 2 世纪亚历山大的犹太社群的日常语言,犹太人就在当地翻译了

253 "七十士译本"。[115] 从此,在罗马世界生活的犹太人都采用"七十士译本"。事实上,在新约成书期间,"七十士译本"是大部分早期基督徒的圣经。由于他们是通过这部希腊文译本来认识旧约的,因此新约作者在使用希腊字词时,往往是带着有别于这些字词日常的意思,就好比今天的基督徒用"交通"一语来表示基督徒

之间的团契交往，用“买赎”一语来表示基督的代死救赎一样，教外人一般并不明白。[116]旧约中的一些宗教和神学观念，就这样赋予了这些字词，让它们的意思有了新的层次。

“七十士译本”所用的 kyrios（主）就是众多例子之一，说明了它对新约字词的影响。这个字词在“七十士译本”出现 9000 次以上，其中大部分（6156 次）是用来翻译神的圣名“雅威”（Yahweh，即“耶和华”）。[117]有时，旧约圣经以 *'ᵃdōnāi*（主）作为神的称谓，那么若以 *kyrios* 来翻译就是十分正常的。不过，若把神的圣名“雅威”翻译成 *kyrios*，所反映的是犹太人的顾忌：他们不愿提说神的名字，免得触犯妄称神名之罪。许多学者看见“七十士译本”一致地把希伯来文“雅威”翻译成 *kyrios*，就断定新约中把耶稣称为“主”，极有可能是有神性的强烈含义。[118]

另一个例子说明“七十士译本”的影响能让我们获得启发的，就是新约中“首生的”（“firstborn”，或作“长子”）一词的用法。以“首生”一词称耶稣，固然有可能只是指字面的意思，即由母亲产下的第一胎，正如《路加福音》2：7 所记的：“她就生了头胎的儿子。”不过，这个字面意思并不符合《歌罗西书》两处经文中所提到，基督的称谓所拥有的神学用法：“是首生的，在一切被造的以先”（“the firstborn of all creation”[NRSV]，西 1：15），及“是元始，从死里首先复生的”（“the firstborn from the dead”[NRSV]，西 1：18）。有人认为，“是首生的，在一切被造的以先”意思是说，耶稣是第一个受造物，因此不是神[119]，不过“七十士译本”对这个字词的用法，有力地证明了比较符合上下文的一个完全不同的解释。LN 认为 *prototokos*（长子）一词的意思： 254

> 在犹太社会中，身为长子所有的权利及责任，足以叫他享有相当的威望和地位。譬如说，长子承继的产业比其他任何一个子孙都要多出一份。[120]

在犹太文化中身为长子的特权，就让长子一词具有象征性的意义，表示卓越或地位崇高的意思。希腊文“长子”的这个意思是属于表示地位的语义场，并且属于表示地位或身份崇高的次语义场。故此，LN 把《歌罗西书》1：15 译作“存在高于一切受造的”（“existing superior to all creation”）。[121]“新国际版”（NIV）按照这一方面的含义，译成“firstborn over all creation”（“**超越**万有的长子”）。“七十士译本”的《诗篇》89：27 以“长子”指称弥赛亚，按照希伯来诗体的平行格式理解，

那正好反映了超越的意义，为上述发现提供了进一步的证明：

> 我也要立他为长子，
> 为世上最高的君王。

《歌罗西书》1 章的上下文显示，保罗把“长子”用作一个名号，强调耶稣超越万有的地位。在《歌罗西书》1:18 中提及他的国度，以及使用的目的语句“使他可以居首位”，都证明长子在这一节经文中的意思是指基督超越一切受造之物。鉴于这些上下文的因素，不难看见在这节经文中第二次出现的长子：“长子，首先从死里复活”（“现”；“和合本”译作“元始”），同样表达了超越的意思。显然，“七十士译本”对“长子”的用法影响了保罗，让他选择这个弥赛亚称号，表示基督超越万有的地位，以及他在一切复活之人中居首。

于是，严谨的新约研经者就要问：某一个字词的意思有否受到“七十士译本”的影响，因而产生了意思的转移，使字词的意思超过了当时通行的希腊用语。若要发现这些影响是否存在，就要留意在“七十士译本”中，希腊文字词所翻译的希伯来原文的主要意思。最后的一步，必定是研读有关新约经文的上下文，查考其中是否有可能受到“七十士译本”的影响。研究字词在“七十士译本”中的用法，以及探讨《七十士译本》对新约圣经的可能影响，最好的帮助来自两套书籍：布朗（C. Brown）编的 *New International Dictionary of New Testament Theology*，全255 四册（简称 NIDNTT）[122]，以及基特尔（G. Kittel）和弗里德里希（G. Friedrich）合编的 *Theological Dictionary of the New Testament*，共十册（简称 TDNT）。[123]

若要确定一个字词的可能意思，最后一个要探讨的范围是它在**圣经以外**的用法，包括圣经经卷成书时的日常谈话，以及在文献和铭文中的用法。认识某个字词在民众日常生活中的意义，往往能让我们窥见作者和读者理解该字词的思考方式。

关于旧约语文的知识，可以参考哈理斯（R. L. Harris）等编的 TWOT，以及博特韦克（G. J. Botterweck）和林格伦（H. Ringgren）合编的 *Theological Dictionary of the Old Testament*（简称 TDOT）。[124]就上文讨论的 b^{e}*rîth* 一词来说，TWOT 和 TDOT 分别提到门登霍尔（G. Mendenhall）的文章“以色列传统中约的形式”（“Covenant Forms in Israelite Tradition”），这篇文章促使学者纷纷对古代近东条

约作进一步的研究。[125]上述研究显示，公元前 14 世纪、前 13 世纪赫人诸王与附庸诸侯订定的条约，跟以色列征服迦南时期约书亚制定的条约（特别是书 24:1 及下）之间，有着密切的关联。据 TWOT1:129 及 TDOT2:266—269 所载，这些发现启发我们对圣经记载的了解，帮助我们明白旧约的盟约概念在宗教和政治方面的复杂情况。《出埃及记》19—24 章和《申命记》的铺排，似乎可能反映了赫人条约的影响。[126]

至于在新约研究方面，希腊化时期的希腊语日常用法的具体例子，可以参莫尔顿（J. H. Moulton）及米利根（G. Milligan）编的 *The Vocabulary of the Greek New Testament*[127]，不过该书的资料陈旧，概略不全，其中大部分具价值的材料已经收入 NIDNTT 和 TDNT 中。[128]例如，从 NIDNTT 得知，希腊文的"主"（*kyrios*）一词在其语文发展之初的古典希腊文时期，希腊人不是用来指称他们的神。由于奴隶与主人之间的从属关系（*doulos*[奴隶]之于 *kyrios*[主]），对当时的希腊人来说是令人反感的，故此他们不会认为"主"是对神的合宜称谓。然而，东方习俗却是惯于把神和君王都称作"主"（君王被视为神明的代表），到了新约时期，这习惯也开始渗入了地中海世界。早期的罗马皇帝，例如奥古斯都（Augustus，公元前 31 年—公元 14 年）和提比略（Tiberius，公元 14—37 年），都不赞成臣民以"主"的名号称呼他们，就像尊崇神明一样，不过在他们之后的加利古拉（Caligula，公元 37—40 年）及尼禄（Nero，公元 54—68 年）就推行这种做法，鼓励人以"主神"来称呼君王。到了图密善（Domitian，公元 81—96 年），以"主神"来称呼君王，肯定其神圣地位的做法，达到了极点。[129]与此同时，公元 1 世纪的基督徒由于对基督的顺服，盛行以"主"耶稣基督的"奴仆"自称，这与希腊人一向的宗教观念相违，而且跟逐渐盛行的君王崇拜产生正面的冲突。

256

新约研究对希腊文的"约"（*diathēkē*）一词的用法，显示了有趣的字义变化。在《罗马书》11:27 中，保罗用 *diathēkē* 指称神单方面与他的子民建立关系的承诺（参来 8:10；徒 3:25），这个词也可以指人与人之间的协议或契约，包含了权利和义务（加 3:15）。然而，这个希腊词的语意范围却比希伯来文的 *b*^{e}*rîth* 更广泛，兼具"立下遗嘱"的意思。[130]在《希伯来书》9:16—17 中，作者就用了 *diathēkē* 指"遗嘱"["和合本"译"遗命"]，在紧接的上下文 9:15 和 9:18 中，制造了"约"的一语双关的效果。

除了翻查词典以外，我们应当参考**经文汇编**（concordances）。经文汇编的焦

点跟词典的不同，并不着重于文字的意思或定义，而是字词在圣经中的实际用法，以及在具体经文脉络中的可能意思。[131]这看来好像是重复了词典编者的工作，但是，研经者若粗略翻看经文汇编，就能得到一个重要的印象，认识到一个字词的各种意思及用法。故此，研经者也许想在翻查词典之前，先查阅经文汇编。这样的浏览，会归纳出各种明显不同的解释。由于我们只能就经文中所含的概念，评估某字词的用法和意义，故此我们也要查考作者在同一作品或别的作品中如何使用这个字词。我们也可以浏览其他圣经作者的用法，了解这个字词更广泛的意思。某个作者的用法也许会与众不同，跟其他作者有别。至于旧约的字词，我们应该特别留意，一个字词的用法究竟是否看起来集中于某卷书的某段内容中(例如《利未记》、《耶利米哀歌》)、散文或诗体的书卷(分别例如《士师记》或《雅歌》)，或与祭司、先知或智慧传统有关的书卷。有时，可以辨别出一个独特的用词习惯，可以叫释经者澄清经文的含义。而在别的时候，我们会发现同一作者或旧约传统以多种不同的用法去使用同一个字词。不过，即使这样还是有价值的，因为这提醒了释经者注意某些字词出现之处的上下文类型。

释经者必须记得，有关上下文的语意范畴的概念在此也适用。换句话说，研究紧接的上下文的用词，比研究外围经文的用词来得重要。故此，作者在同一书卷中如何使用某词，就比作者在别的书卷中如何使用同一字词的意义为大。从这一点，我们就会考虑，其他作者在经文所属的新约或旧约书卷中如何使用这个字词，以及其他作者在整部圣经中如何使用这个字词，最后才考虑圣经以外的作者如何使用这个字词。

257

7.3.2.3 选择最切合上下文的意思

研经者对字词的各种可能意思既然已有相当掌握，就要从中挑选一个最符合所研读经文的意思。研经者必须小心谨慎，避免简单地(和不合逻辑地)把任何一种意思套进经文去。假若某个意思与释经者的神学立场或个人主张吻合，这个试探就更大了。尽管新手必须警惕小心，研经者在合理的情况下却可以查考词典，甚至不一定同意由专家断定该字词在某段经文中所属的意思类别。虽然研经者信赖最佳的材料是有智慧的，上述策略至少确保了释经者已经对问题加以深思。字义既受各样复杂的因素所限，释经者就当尽力去发现所有能帮助确定该字词在经文中的意思的资料。最好的选择是在上下文中决定最佳的意思。

研经者一旦晓得字词的可能意思，**上下文的因素**（contextual factors）就成为挑选最可能意思的最后仲裁者。该段经文的大主题，往往会强烈支持该字词的其中一个语义场。这指出了最紧要的原则：**一个字词在上下文中的用法，构成了该字词意思的最关键条件**。故此，释经者得细心阅读上下文，衡量在众多可能的意思中，哪一个最切合该段经文。我们在本章讨论过的元素，都是要考虑的重要因素。哪一个解释最符合经文的历史文化背景？哪一个最切合上下文？哪一个跟叙事文的文理或诗体的结构（例如平行用字）等最和谐一致？请记住，字词的可能意思固然随着历史变化，但个别讲者或作者是在特定的处境下决定其用法。作者可以用独特的方式来运用字词，修饰它们的意思。事实上，作者的用法可能是模棱两可或一语双关的，就如《约翰福音》3章3、7节中的希腊字 *anōthen*（“再次”和/或“从上”的意思）。耶稣的意思究竟是指人必须重生，还是人必须从上而生，或两者兼具？总而言之，**决定一个字词或短语的意思，最重要的因素是上下文**。

7.4 语法结构的关系

认识字义固然重要，但我们的任务不止于此。事实上，正如上文所说，撇开上下文，根本就无法确定字词的意思。人们沟通是透过字词的组合，借着较大的文字单元沟通。若要明白作者的意思，我们必须考虑的最后一个关于语言沟通的因素，就是字词之间及词组之间的语法关联和结构关联。字词是如何组合起来，达到传意的功能？在我们未曾进入探讨不同文类的一章之前，还要先处理文字的语法和结构这两个题目。

以专门的用语说，语法包括两大部分：**词形变化**（morphology）和**句法构造**（syntax）。[132]词形变化涉及个别字词的形式，特别是它们在某种语言内显示其功能的变化规律。举一个简单的例子，英语某些名词只需加上-s就表示多过一个单位，这-s是英语表示复数的词位。故此，我们说：“She ate one apple, but I ate two apples.”（“她吃了一个苹果，但我吃了两个苹果。”）[133]希伯来文用字尾的 *îm*, *ê* 或 *ôt* 來表示复数的意思，功能像英语的 -s。希腊文较为复杂，根据不同的语法格（主格、所有格等），就有不同的复数词位。另一方面，某些动词字尾加上 258

-ed就表示过去时态:“Today I will pick a red apple, though I picked a green one yesterday.”(“今天我要摘一个红苹果,虽然昨天我摘了一个绿色的。”)

除了词形变化之外,**句法构造**描述每一种语言都有其传意系统,规定着各个组成部分的组合方式。就英语来说,字词的次序是句法构造的一条重要规则:“John hit the ball”(“约翰打球”)的意思跟“The ball hit John”(“球打约翰”)大不同。由于“John”和“ball”都没有特别的标记,英语是用词序来显示它们在句子中的个别功能。[134]至于希伯来文和希腊文等语言,词序的规限就较为宽松。某些常规是有的,但这两种语言的变化都比英语更多姿多彩。某些语言(譬如希腊文)会赋予名词、代名词、形容词等一些语法格的标记(词形变化的形式),以说明该字词是作为某项行动的施事者或受事者。学习德文的人晓得词尾变化的重要,因为那显示了名词的作用,在句子中是主语、宾语或间接宾语。这样,句法构造就是指一种语言规律,限定字词是如何组成有意义的短语、句子或更大的单元。

259

大部分有关解经及分析经文的指引,都倾向处理句子层面上的问题,那当然是所有释经者的一项主要任务。可是,近年语言学家开始强调,有必要就较大的单元——段落与整体论述——做出分析。沟通很少只是通过独立的句子进行的。这方面的研究往往称为语篇分析(discourse analysis)或文本语言学(text linguistics),已经逐渐显出成果。[135]从某种角度看,语言就是把各种基本材料组合起来,构成有意义的沟通。简言之,把词素(morphemes,表达意思的最小单位,譬如英语表复数的-s)组合起来,就产生字词;把字词组合起来,就产生短语、子句和句子;把句子组合起来,就产生章节、段落或语段。

这个通过字词组合达致沟通的过程,牵涉了很多因素。从词序、词形、连接用词(连接词、介系词等)的运用,可以看出构成句子的众多字词之间的关系,以及构成整个篇章的句子之间的关系。这意味着释经必须从语法入手。语法既是作者组织字词和表达意思的要素,又是读者辨解字词之间意义的要素,那么语法分析就是正确释经的重要一环。

7.4.1 语法关系的重要性

若要理解任何陈述的意思,就必须明白字词、短语、句子及较大单位之间有何互动(或彼此有何关系)。每一个字词在整体意思上所生的效果,在于它与句子中其余字词的关系如何。就以上文简单的句子来说:“John hit the ball”稍微

改变成“The ball hit John”，两者的意思就相当不同。两个句子所用的字词虽然相同，所传递的意思却有分别，取决于“John”或“ball”的功能是作为句子的主语还是宾语。[136]假如这两个短句说的是关乎联合棒球比赛中投手投出的快球，那么击球手所遇到的结果，也就截然不同了！换句话说：语法关系重大。

语法的研究对于正确释经是必要的，因为有时圣经原文所传递的微妙意思，就是圣经译本也难以翻译出来。《约翰一书》开头清楚确认基督物质身体的真实性。为了反驳诺斯替派的幻影说（诺斯替派主张耶稣只是似乎有一个物质的躯体），作者肯定他所传讲关于耶稣的信息，是以“我们**所听见，所看见**”（1:1）为根据的。这两个动词在希腊文是以现在完成时态出现的，表达过去发生的事情，其影响延续至今。BDF 称它为“已完成动作的延续”（the continuance of completed action）。[137]作者用完成时态来告诉读者，他所经验的耶稣是真实而个人的。他所 260 听过的、所见过的，对于他现今的生活产生了新的影响。这不只是过去事件的历史报道。

同样，《约翰一书》4:1 所说“亲爱的弟兄啊，一切的灵，你们**不可都信**，总要试验那些灵是出于神的不是”这句经文中的禁令是用现在命令式（present imperative）表达的，它的语法结构经常是用于终止正在进行的事情。[138]按它的上下文，较准确地表达其语法的也许是“别再相信所有的灵”。此处所用的语法结构，可能暗示了基督徒容易受骗，随便接受一些所谓灵感的说话。[139]《约翰一书》3:13 的负面命令：“弟兄们，世人若恨你们，**不要以为希奇**。”可能也有同样意义，意味着一些信徒正受困扰，需要停止这种困扰。再说，跟着的条件句并不意味着：“世人可能恨你们，也可能不恨你们。”作者运用这一类希腊文条件子句时，并不怀疑信徒正被世人所恨；观乎作者的论证，他已假设了这事实的存在。[140]另一方面，《马太福音》5:13 出现的条件句，其前提是不肯定的（正如：“若下雨，我们就要淋雨了。”）耶稣对门徒说：“你们是世上的盐，盐若失了味，怎能叫它再咸呢？”耶稣没有假设盐（门徒）会失去其咸味，也没有假设它不会失去咸味。这一点是 261 没限定的。上述条件句连接词“若”的意义之分别，在于希腊文所用的连接词或副词（*ei*，*ean*）有所不同，但在译本中就未能清楚看出这种分别。

若再看希伯来文，这种语言的动词功能与英文十分不同：在某些上下文中，未完成式（imperfect，未完成的动作）或完成式（perfect，完成的动作）都可以指过去、现在或将来的行动。希伯来文的命令式（imperative）跟希腊文不同，不会与否

定的质词(negative particle)同用。不过,希伯来文与希腊文或英文也有相似特征——名词、形容词、分词、介系词、不定词等。希伯来文的其中一个特色,就是在一个限定动词之前使用不定词。举个例子,《以赛亚书》6:9 的经文字面直译是"听(不定词)了又听(限定动词)"和"看了又看",RSV 译成:"Hear and hear, but do not understand; see and see, but do not perceive."("新":"你们听了又听,却不明白;看了又看,却不晓得。")可是,希伯来文的这个语法特征是表达"肯定、事实上、当然"的一种手法。故此,"听了又听"虽然是直译出来[141],却未能清晰表达原来的意思。以下的译文就较优秀:"Be ever hearing ... be ever seeing"(NIV)或"Keep listening ... keep looking"(NRSV)("要不断听见……要不断看见")。

希伯来文跟希腊文一样,可以用几类条件句子,研经者应当仔细分辨其中的细微差异。条件句子可以是已经发生的、与事实相反的,或较不可能发生的。[142]希伯来文另一个常见的语法特征,就是运用组合陈述(construct state),包括一个字词——名词或形容词——与另一个名词、形容词、代名词或子句一同出现。整个结构读来像"Y 的 X"("X" of "Y")。两部分之间的关系决定于释经者对上下文的理解,因为这个结构表达的意思多样化。只读译本的读者或许未必察觉,译者在翻译时已决定了这个结构的意思。例如,"wisdom of Solomon"("所罗门的智慧",王上 4:30)这短语,其意思是指所罗门本人显出的智慧。[143]可是,"mourning of an only son"("悲哀如丧独生子",摩 8:10)依据上下文显然不是指儿子的哀悼,而是其他人为丧子哀哭。[144]这结构的意思也可以是描述性的"scales of righteousness"("公道天平",利 19:36)必定是指"诚实的天平",正如 NIV 的译文"honest scales"。[145]《诗篇》23:2 的字面译作"他使我躺卧在青草的牧场("pastures of grass")上","青草"或"茂盛的草"是这些牧场的特色,大部分英语译本作"green pastures"("青草地")。在其他情况下,结构中两部分的关系是同位的——就如"迦南地"("the land of Canaan",民 34:2)或"锡安女子"("daughter of Zion",赛 1:8)。

上述少数例子,说明了英文译本有时没有把圣经原文中的细微差异译出来,或是译本怎样受到译者的解经决定所影响。它们证明,当各译本显出差异时,读者根本就无法明白个中因由。这个译本也许是较直译的,严格对照原文的字词,但那个也许好一点,较能抓住原文的精髓。况且,正如上文所见,"直译"可能较准确,也可能较不准确。较好的目标可能是同等效果,或以我们之前的话说,那

262

是言语行为的忠实复制。因此，忠实可靠的释经就需要仔细评估原文在语法方面的意思。由此推论，正确的释经也必须基于圣经原文文本，包括以希伯来文和亚兰文写成的旧约，以及希腊文的新约。理想地说，每个释经者都应当晓得这些圣经语言。许多语法特征只有在原文才清楚显示出来，即使最优良的译本都没有（大概也不应该）把这些译出。尽管现代译本确实把某些语法上的细微差异清楚译出，其中总免不了牵涉或多或少的诠释，因为学者对某节经文中的一些语法结构的含义，未必有一致的看法。晓得圣经原文，让释经者获得装备，知道如何衡量上下文的证据，判断最切合经文的语法解释。不懂希伯来文或希腊文的人应当时常谨记，他们欠缺了有利条件。无论哪一位读者，要是渴望成为圣经学者，就非得熟习圣经原文不可。

可是，我们也不会过分理想化，我们承认，期望所有释经者都懂原文是不切实际的。因为所处的人生阶段、生活的种种压力和责任、语言方面的学习能力、上课的途径等——所有这一切因素，再加上其他因素，都使学习圣经原文对许多人而言是无法达成的理想。然而，我们衷心相信，**所有信徒都有研读圣经的能力**。他们必须掌握译文的语法，使用最优良的圣经直译译本，并使用通晓原文的学者所著述的各类可靠的注释书和工具书，以此弥补在认识圣经原文上的缺欠。关于注释书或参考书，只要比较几位作者对某段经文的看法，就可看出某类语法的主张是否学者的共识。此外，为了支持该语法解释而列出的上下文证据，也有助于读者更明白当中所牵涉的议题。[146]

若要正确了解一段经文，就要分析它的结构，以及其主要语法构造的意义。某些从观察语法而有的心得，固然必须透过阅读原文才能看出，但有心人总能借着仔细分析圣经译本，找出他意想不到的大量语法重要资料。在经文结构方面，更是如此。通过分析结构而得到语法方面的丰富资料，就需要一本在译文的形式上颇贴近原文句构的译本。许多人觉得“新美国标准圣经”（New American Standard Bible，简称 NASB）[147]、“修订标准译本”（Revised Standard Version，简称 RSV）、“新修订标准译本”（New Revised Standard Version，简称 NRSV）[148]或“英文标准译本”（English Standard Version，简称 ESV）最适合这方面的研究。许多现代译本把原文冗长而复杂的句子截成几个短句，但 NASB 和 RSV 就经常保留长而迂回的句子，以及它们的不少从属子句。 263

显然，现代译本倾向选用短句，读起来更流畅易明。我们竭力推荐用更好方

式来传递圣经信息的译本。例如，动态对等的译本就是尽量以英语表达圣经作者当时的说话。《佳音圣经》(Good News Bible)是这类手法的上佳例子。[149]这类译本中另一本相当值得推荐的是"新当代译本"(New Living Translation，简称NLT)。新约方面，菲利普斯(J. B. Phillips)的译本采纳另一路线。[150]他尝试假设作者是在今天写作，用现代语言表达信息。例如，《路加福音》13:11 在 GNB 的译文是"a woman who had an evil spirit"("一个被邪灵附身的女人"；现代人若活在耶稣时代，就会这样说)，菲利普斯的译文则是"a woman who ... had been ill from some psychological cause."("一个女人……由于某些心理因素而患病"；菲利普斯想象作者在今天会怎样表达他的信息。)毕德生(E. Peterson)的《信息》(*The Message*)[151]比菲利普斯的译本甚至更意译。《路加福音》13:19 在 NIV 中翻译成："It is like a mustard seed, which a man took and planted in his garden. It grew and became a tree, and the birds of the air perched in its branches."("它就像一粒芥菜种子，有人把它种在他的园子里。它长大并成为一棵树，飞鸟也在它的枝子上栖息。")《信息》则译成："It's like a pine nut that a man plants in his front yard. It grows into a huge pine tree with thick branches and eagles build nests in it."("它就像一粒松子，有人把它种在他的前园里。它生长成为一棵巨大的松树，枝叶茂盛，连鹰也在其中筑巢。")两者都致力于把希伯来文和希腊文的字面用词和结构，改换成现代的惯用语和措辞方式，但它们的翻译理论就决定了它们怎样翻译。[152]

然而，某些现代译本读来虽然较为流畅，却是要付出代价的，包括某些原文意思(莫说其中微妙之处)都会失去(邪灵不等于心理疾病，而芥菜种子也不等于松子)，而且读者也难以领略经文的原来结构关系。对大多数时候和大部分人来说，意译是相当有价值的。不过就严谨的研究而言，比较直译的译本就较有价值了。研读圣经的原文，让释经者与经文本身的意思和句构产生互动，从而决定从属子句及词组如何关系到该句子的主要陈述和/或彼此之间的关系。为了这方面的研究，译本越是直译，就越是管用。不同类型的译本，在研究的其他方面也有其位置。[153]

264

7.4.2 找出结构关系的步骤

结构分析包括几个简单步骤——只要明白基本的语文语法，这些步骤就十

分简单。可惜，我们无法假设人人都有这个条件。事实上，我们常常运用自己的语言，却不明白其中的原因，也不知道做了什么。我们也会不知不觉地犯了语法的错误。人们都是用习以为常的方式来运用语言表达思想，所以即使研读英语或母语的译本，也得小心留意。也许我们先要提高英语或母语方面的能力，然后才能准确地描述出自己的研经心得。[154]若要解释经文的思想脉络，就要留心和细察那些显见特征的意义。有时，经文所含的关系是那么明显，以致我们忽略了它们在整体意思上的作用。

7.4.2.1 自然段落

首先，释经者必须**辨认**出整篇研究经文的**自然段落**。这一步的取向视乎经文的文学类型而定，从下一章开始，我们将提供有关不同体裁的指引，在此先提出一些例子作为说明。在我们现今的圣经中，历史记述的主要部分可能包括许多章经文(例如约瑟的故事就记载在《创世记》37—50 章)，释经者要把这些部分分成小段。新约福音书或书信的处理也是一样，各个部分都要分析，辨明作者的思路。当然，诗体是以每一首诗作为一个独立的分析单元，篇幅可长可短。智慧文学就要特别留心，因为其中的单元比较难以划分。总之，一个片断可以是一句格言、一首独立的诗(例如诗 37 篇)、一段讲话(例如伯 23:1—24:25)、一卷书，或主耶稣的登山宝训。最难处理的是启示文学，那是现代读者最陌生的范畴。不过，《但以理书》7:1—14 的梦自成一个单元，它在 7:15—28 的解释却是另一个单元。

7.4.2.2 思想脉络

通常，释经者的目的是理解某一段经文，每次至少一段。所以，接下来的这个步骤，就是辨别出某段经文的思想脉络。[155]作者的逻辑是如何在段落中开展?[156]首先，释经者必须把经文分成个别段落(若是适用的话)。[157]每一段落总是在展开一个思想单元，往往包含一个主题句子，借此将要传达的思想发展出来。释经者将经文分段后，可就各个段落的组成部分(句子)做出分析，找出其中的论点和命题，以及它们如何建构作者的思路。[158]恰当地衡量句子组成部分的轻重，包括区分出主句(独立的子句)或陈述，与从属子句(隶属的)或修饰的子句。 265

若要知道经文的基本结构，其中一个有用的方法，就是找出每句的主句(一句或多句)，然后找出每句中的从属子句，并且决定各从属子句如何修饰或限定主句(一句或多句)的概念。以下对《雅各书》1 章某段经文的粗略分析，就示范了

这一步骤。我们加上底线的是主句，没有底线的是从属子句或词组。某些子句或词组的功能以黑体字说明。[编按：经文的英译取自 TNIV，中译以"和合本"为基础根据英译修改，中文句构与英文偶有不同。]

吩咐 **称呼** **时间子句**

(2) Consider it pure joy, my brothers and sisters,[159] whenever you face trials of many kinds,

都要以为大喜乐，我的弟兄姊妹，不论何时当你们落在百般试炼中，

原因子句

(3) because you know that the testing of your faith produces perseverance.

因为知道你们的信心经过试验就生忍耐。

吩咐 **目的子句**

(4) Let perseverance finish its work so that you may be mature and complete,

忍耐也当成功，使你们成全和完备，

描述 **条件子句** **吩咐**

not lacking anything. (5) If any of you lacks wisdom, you should ask God,

毫无缺欠。你们中间若有缺少智慧的，应当求神，

描述 **断言**

who gives generously to all without finding fault, and it will be given to you.

那厚赐与众人、也不斥责人的，就必赐给你们。

时间子句 **吩咐** **原因子句**

(6) But when you ask, you must believe and not doubt, because the one who doubts is like

可是，当你们求的时候，你们要凭着信心求，一点不疑惑，因为那疑惑的人就像

吩咐

a wave of the sea, blown and tossed by the wind. (7) Those who doubt should not

海中的波浪被风吹动翻腾。这样疑惑的人不要

think they will receive anything from the Lord; (8) they are double-minded and unstable
想他们从主那里得到什么； 他们是心怀二意的人，

in all they do.[160]
在他们一切所做的事上。

第一句的主句是"都要以为大喜乐"，有三个从属子句或词组修饰这个主句。研经者需决定各从属子句或词组：一是所修饰的是什么字词；二是哪一类的子句或词组（下表列出可能的类型）；三是对句子的意思造成什么影响。大部分类型的子句是回答下列六个问题其中的一个，即**何人(who)**、**何事(what)**、**为何(why)**、**何时(when)**、**何地(where)**、**如何(how)**。在第一句中，头一个从属词组"我的弟兄姊妹"是限制动词"以为"的主词"你们"，而其余两个子句都是修饰动词的。第一个从属元素是词组"我的弟兄姊妹"，说明**何人**当以为大喜乐；第二个从属元素是子句"不论何时当你们落在百般试炼中"，说明了它是在**何时**进行；最后一个从属元素是回答了**为何**的问题，说明"要以为大喜乐"的原因。 266

若要找出句中各部分对整个句子的影响，研经者就应问："假如缺少某个从属子句或词组，这句话会是什么意思呢？"《雅各书》1 章 2 节若没有"我的弟兄姊妹"这个词组，收信人也许就不知道谁要在试炼中表现喜乐。第二个从属子句说明了应当显出喜乐的特殊情境。若缺少了最后的子句，读者就会摸不着头脑，因为按常理来说，喜乐是与试炼无关的。尽管逆境不会引起这样的反应，但这个从属子句提出了在逆境中喜乐的真正理由。[161]认识到艰难的经验能锻炼出忍耐，就为喜乐提供了合理的根据。这段经文并不是提倡以享受虐待的态度来面对逆境。

经文的第二个句子（4 节），有两个从属子句跟随在主句"忍耐也当成功"之后。第一个从属子句以"使你们……"开始，修饰动词"当成功"，表达了让忍耐成功的目的（为何?）。句子以"毫无缺欠"结束，修饰从属子句末了的"成全和完备"等用词。在回答"何事"这个问题中，上述词组就从消极方面进一步解释成全完备的意思。

第三个句子（5 节）的结构比较复杂。它以从属子句开始，接着是复合主句

(compound main clause)，由另一个从属子句分拆出来。这复合主句是“你们……应当求神[智慧]，就必赐给你们[智慧]”。开头的从属子句“你们中间若有缺少智慧的”是条件子句，修饰动词“应当求”，说明应当祈求的具体处境。由主句分出来的从属子句“那厚赐与众人、也不斥责人的”是描述性的(即下表所列的形容性质)子句，用来修饰“神”。这提醒读者神的仁慈本性，鼓励他们在试炼期间祈求智慧。

虽然本段可以继续分析其余句子的结构，进一步说明这种方法的步骤和价值，不过我们还是把这项工作留给读者。下表详列了各种可能出现的从句，说明了它们在句子结构中可能存在的逻辑关系。

267

类型[162]	**回应问题**	**结构范例**
副词的[163]		
时间性	何时?	当、以后、以前
地点性	何地?	在旁边、在上面、在下面
原因性	为何?	因为、为、为……的缘故
目的	为何?	好让、以便、为了
结果	为何?	那么、以至、因此
条件性	何时?	如果、假设、除非
让步性	如何?	虽然、尽管
比较性	如何?	像、正如、同样地
名词[164]		
主词	何人或何事?	那人、那事、那个
受词	何人或何事?	对那人、对那事、对那个
同位词	何人或何事?	
直接称谓	何人?	(说明人物或事物)
形容词的[165]		
修饰语	何人或何事?	那人、那事、那个

这一切的分析值得做吗？我们诚心相信是值得的，因为询问这些结构性的

问题，可让释经者明白经文的思想脉络、叙事、关联和内在关系，否则就不易看出来。这样的分析能让释经者辨别出作者的文理、思想转变、不寻常的特点和倾向，若不用时间和工夫这样分析结构，就会轻易错过。

7.4.2.3 动词

对一段经文的语法分析，下一个步骤是集中于**动词的影响**。圣经语言复杂的动词系统，在几方面影响了句子的意思。动词是在连接词中随着其上下文去理解的，标示着所表达行动的**语气**、动体、时态、种类和语态。[166]在每个主句中，动词的语气(mood)说明作者是在做出陈述、给予命令、表达可能性，或提出愿望。释经者须按动词的语气来理解句子。句子究竟是在肯定一个事实、还是只在表达可能性，或是提出问题，个中的分别甚大。[167]有趣的是，上文引用《雅各书》的一段，命令式的语气较为突出。在五个句子中，各自有一个命令。肯定的陈述句只在《雅各书》1:5 和 1:8 出现。作者在 5 节吩咐缺少智慧的人要祈求之后，肯定地说："主就必赐给他。"这句话有应许的意味。8 节证明了怀疑神的人有何本性。虽然细心阅读译本，可以让读者得悉大部分的动词语气，不过释经者也应查考优良的注释书，以核对其观察是否正确。 268

由于受到语言学的影响，越来越多的释经者觉得有需要根据动词的**动体**(aspect)做出区分。[168]英语的时态主要是关乎**时间**，不过其他语言(例如希伯来文和希腊文)的动词时态，却是主要显示动体(或"动作的类型")。[169]也就是说，在圣经的语言中，时态是向读者交代**从作者的角度看**的动作类型。它说明作者或讲者认为动词的动作，究竟状态是完成(完成式或静态)、进行中(未完成式或进行式)或是没有具体说明的整体——某一事件(过去不定时式[aoristic])。英文一般是用完成式或过去式来表达完成/静态动作，"She has read that book"或"She read that book"。英语用现在进行式(进行中/未完成)来表达现在或过去进行中的动作："She is reading/was reading that book。"至于没有具体指明(过去不定时式)的动作，可以用这样的方式表达："She reads a book"。作者怎样表达行动(动体)可以符合或不符合现实，不过这不是问题。希腊文的时态具体说明了作者如何表达动作的性质。[170]例如，留意《约翰福音》1:29 的用词："次日，约翰**看见**耶稣来到他那里，就**说**……"("On the next day, he *sees* Jesus coming to him, and he *says* ...")英文译文是本书作者的直译，斜体字表示语法学者所说的"历史现在"(historical present)时态。约翰为了让读者感觉到一种历历在目的效果，就把过去的事件写 269

成正在发生的事情(进行中的动作)。[171]

希伯来文的动词系统在动体类别之下,还容许另一种现象:使役动词结构(causative constructions)。有时,作者描述的施事者,不是在进行动作者,而是实际上诱发动作的使役施事者。在英语中,采用了附加的动词形式来表达因果关系:"They *make* me eat spinach."("他们要我吃菠菜。")还有是给动词加上前缀。比较这两句:"They close the door"("他们关上门")及"They enclosed the yard"("他们把院子关起来",意思是他们导致院子被关)。希伯来文以特别的处理方式,把"他们吃菠菜"的动词转换至"他们使……吃菠菜"。格林柏格(M. Greenberg)说:"*hif'il* 的动词格式一般表示使役动词:由 *qal* 动词指出诱发某对象去行动的主体,或有关状态。若 *qal* 指的是'他想起'("he remembered"),那么 *hif'il* 指的是'他提醒'("he reminded",字面意思是'他使……想起')。"[172]

除了动体和动作类型之外,动词格式也显示了其他细节,有助于正确的释经。在某些地方,动词(或其他各样句法技巧)说明行动的**时间**(过去、现在或将来)。动词的**语态**(voice)说明它是该动作的主体(主动语态:"Mary cut the pie")、动作的对象(被动语态:"The pie *was cut* by Mary")或是动作是施在自己身上(希腊文的关身语态[middle]经常以英语的反身代词表示:"Mary *cut herself* a piece of pie.")[173]或者,该动词可能没有语态,只是说明某种状态,就像这一句:"That cat *is* very large."("那只猫是非常大。")由于动词传达了许多这类资料,谨慎的释经者必须仔细根据上下文,衡量动词所表达的每一项意思。对于不懂原文的释经者来说,就不能不倚赖各类圣经译本,以及评估动词元素的可靠注释书了。

7.4.2.4 关联词

对于重要语法元素的讨论,必须包括**关联词**(connectives)。关联词(通常是指连接词,还有关系代名词)通常在句首出现,把句子前文及句子本身的内容连270 结起来,表示字词、短语及子句之间的关系,其中想要传达的概念。[174]上文讨论过主句与从句之间的关系,已经提及关联词的意义,它们说明句子中的不同部分如何配搭。虽然关联词一般是细小而不显眼的,它们对句子意思所构成的影响却远超过它们的大小。它们就像水管工程的接口,调节了文思的流动。下表列出意思不同的各类关联词,释经者必须加以留心,以求准确理解经文的意思。[175]

类 型		关联词范例
时间性或时序性	时间：	之后、在……的时候、之前、现在、同时、自从、那时、直到、当、每逢、当……的时候
地点性或地理性	地方：	那里、旁边、上面、之上、之下、下面、其上、前面、对面、那边
	方向：	向、朝着、面向、从
逻辑性	连续：	和、以及、除此以外、再者、同样、不但……而且、于是
	对照：	虽然、但是、可是、何况、尽管如此、不但……如此、否则、更何况、然而
	目的：	为了、好叫、好使
	结果：	于是、结果、所以、故此、因此、如此
	推论：	所以、故此、那么、因此
	理由：	因为、由于、因……之故、既然、鉴于、何以
	条件：	假设、如果、唯恐、只要、倘若、除非
	让步：	尽管、然而、即便如此、虽然……可是、虽然……还是、要不是
形态性	手段/方法：	借着、透过、通过
	方式：	像、如
	比较：	也、就如、就如……也、就像……也、果然、实际上、同样、也照样、一样、再者、与……相较
	举例：	例如、举个例子、实际上、事实上、也就是
强调性	强调：	实在、只不过、终于

7.4.2.5 形容词和副词

271

严谨的释经者还须留意几项语法结构，就是**形容词和副词**。这类修饰语对名词或动词的意思做出了一些重要的调节。沃特基(B. K. Waltke)和奥康纳(M. O'Connor)以《何西阿书》1:6 为例，示范希伯来文副词的广泛用法。[176] 他们的翻译如下："Call her name *Not*-Pitied, *for indeed* I will not continue *any longer* to

have pity on the House of Israel. "（"给她起名叫不蒙怜悯，**因为我的确再也不会怜悯以色列家**。"）文中的斜体字表示原文的副词，其中一个说明时间，几个用作否定，一个用作强调。"再也不会"暗示神过去曾向以色列施怜悯，但"再也不会"这样做了，故此，现在可用"**再也不蒙怜悯**"来形容这民族的特色。因着神决定终止他的怜悯，作为强调的"indeed"（"的确"）一词就派上了用场。另一个例子，示范了几个形容词的用法："They will hear of your *great* name and your *strong* hand and your *outstretched* arm. "（"他们要听闻你的**大**名和你**大能**的手，并你**伸出来**的膀臂"，王上 8:42），每个形容词都为所修饰的名词增添色彩。这些希伯来文的形容词，跟英文或希腊文的形容词相似。不过，希伯来文为了达到描述的功能，经常运用前文提及的"结构"词组，（例如"王室家族"[王下 25:25，字面意思是"王室的后裔"]和"国位"[王上 1:46，字面意思是"王室的座位"]）甚至采用同位语（例如"诡诈的舌头"，诗 120:2）。[177]

上文讨论的《雅各书》1:2，TNIV 的翻译考虑到作者所用的希腊文形容词"all"，将之译成"pure"，使得头一个吩咐更为有力。[178]"Consider it *pure* joy whenever you face trials of many kinds"（"每当你们落在百般试炼中，总要以为**全然**的喜乐"），这比"Consider it joy"（"总要以为喜乐"）表达了更有力的吩咐。缺少了形容词"pure"（"全然"），在吩咐中有关喜乐的质或度，就没有那么清楚了。同样，5 节的副词"generously"（"厚"）说明了神本性中乐施的一面。雅各指出，神不只是施予，更是把智慧厚赐与所有祈求的人。

7.4.2.6 代名词

研经者不可低估其他几项似乎熟悉的语法结构的重要性：**代名词的运用**，以及名词和代名词是**单数或复数**。所有代名词必须找出其前述词（antecedent），以便确定所指称的是何人或何物。希伯来文和希腊文代名词的语法格及数式，都比英文所标示的清楚。希伯来文的人称代名词（personal pronoun）标示了数式（number）、人称（person）和语法性（gender）。此外，希伯来文也运用指示代名词（demonstrative pronoun，例如英文的 this，that）、疑问代名词（interrogative pronoun）、不定代名词（indefinite pronoun，例如英文的 who，what，whoever，how，why，where），以及关系代名词（relative pronoun，例如英文的 who，whom，which）。同样地，希腊文也运用多种代名词：人称代名词、关系代名词、指示代名词、加强语气代名词（intensive pronoun，例如英文的 the *same* man，或 the man

himself）、所有格代名词（possessive pronoun，例如英文的 his，her，my）、反身代名词（reflexive pronoun，例如英文的 yourself）、相互代名词（reciprocal pronoun，例如英文的 love *one another*）、疑问代名词，以及不定代名词。

英文代名词的“you”可以是单数（你）或复数（你们），希腊文和希伯来文的代名词却是清楚区分单数和复数的。保罗在《哥林多前书》中两度指出，信徒是圣灵的殿。在《哥林多前书》6：18—19，他为身体的淫行提出严厉警告，提醒哥林多信徒：每个基督徒的身体都是神的殿，有圣灵住在其中。然而，保罗在《哥林多前书》3：16—17 提到神的殿，却是描述整体信徒（即全教会是神的殿），由圣灵居中。这段经文所使用的第二人称复数代名词，清楚地表明了这一点。保罗两次同样以圣殿为喻，却说明了两件不同的事，分别指向个人和全教会。可惜的是，许多真诚的信徒误解了保罗在《哥林多前书》3 章的警告，不可毁坏神的殿。他们只想到自己的身体是神的殿，因此以为保罗是劝勉保持个人的敬虔，而不明白保罗的真正用心——请求信徒不要让分裂破坏教会。[179] 在写给提摩太的两封书信的结语都说：“愿恩惠常与**你们**同在！”若只看英文译本（“Grace be with you”），我们或许误会这是保罗向提摩太个人发出的祝福。不过，事实上，希腊文的代名词是复数式，因此保罗祝福的对象是全教会。[180]

272

希腊文的关系代名词的数式有单数、复数之分，语法性有阳性、阴性和中性之分，比英文笼统的“who”或“what”精确。[181] 在直译的英译本中，《马太福音》的耶稣家谱并没有清楚说明耶稣只是马利亚一人的孩子，而不是约瑟和马利亚的孩子。《马太福音》1：16 的英文翻译是“and Jacob the father of Joseph, the husband of Mary, of *whom* was born Jesus, who is called Christ.”[按：“whom”可以是指单数或复数，阳性或阴性，故此并不明确。]不过，希腊文圣经却使用了阴性单数关系代名词，就把“whom”的意思限定了指马利亚。[182]

许多这一类在圣经原文中存在的语法细节，并不一定反映在译本中——即使是所谓“直译”的译本。事实上，翻译在本质上是限制了它们把所有微妙之处呈现的能力。况且，根本没有两种语言是可以互相对照的。故此，研经者为了确保理解的准确和透彻，就要把所有解释对照原文，以便肯定它们是否与原文的语法一致。正如我们一直所强调的，释经者应该拥有各种优良的圣经译本，以及提供关于原文语法微妙之处的主要注释书。[183]

注　释

1. 当然，文学的类型决定了思想流程的性质。诗句之间的联系，当然跟那些议论式的叙事句子之间的联系不同，也跟比喻中句子的联系不同。
2. 事实上，根据语意学的学者，各字词都有一"语义场"(field)，或说有一意思的语意范畴(semantic range of meaning)。
3. 然而，最近的研究建议，箴言文集背后的规划设计，比以往所认为的更多。详情参阅 B. K. Waltke, *Proverbs*, NICOT(Grand Rapids: Eerdmans，即将出版)导论关于结构的部分。
4. F. F. Bruce, *The Books and the Parchments*(London: Pickering & Inglis, 1950), 118.
5. Bruce, *Books*, 118.
6. 参阅 B. M. Metzger, *The Text of the New Testament*, 3d ed. (New York and Oxford: Oxford University Press, 1992), 103—104; 和 N. L. Geisler & W. E. Nix, *A General Introduction to the Bible*(Chicago: Moody, 1999), 229—233。
7. 默茨格(B. M. Metzger)引用了无疑是虚构的故事："斯蒂芬斯(Stephanus;编按:埃蒂安纳的拉丁文名称)于旅途中(在马背上)划分经节，一些不恰当的划分之出现，是由于马儿跳动，笔尖落在不当的地方所致。"(*Text*, 104)
8. 举个例子，《以赛亚书》52:13 及下的仆人之歌，在 53:1 开始新的一章，是完全不恰当的。如果真的要开始新一章，就应当在 52:13 开始。《哥林多后书》2:1 位于一个未完的段落中间，该段落说明保罗没有回哥林多去的原因。从现代的圣经译本中可见，分段经常是跟章或节的划分不一致的。试看在《耶利米书》中，新的一章如何出现在未完结的段落中(例如耶 41、42 和 43 章)。其他例子可参阅 NIV 的分段，段落是始自《哥林多前书》11:2(不是 1 节)、12:31 下(不是 13:1)、《哥林多后书》7:2(不是 1 节)，及《腓立比书》4:2(不是 1 节)。
9. 章节让我们得以避免一些含糊的指称，譬如《希伯来书》2:6、3:7 和 5:6 的一些句子："有人在经上某处证明说"，指的是《诗篇》8:4—6;"圣灵有话说"是引用《诗篇》95:7—11;或"又有一处说"指的是《诗篇》110:4。
10. 当然，就诗体而言，我们得用别的方法来区分思想单元。譬如以对句、诗节或整首诗为一个思想单元。至于别的体裁，我们可以想到整段神谕、史诗、比喻或民谣。以上所说的是其中几个例子。
11. 其他福音书也有记载其中的一些比喻，从这些平行的记述中可见，耶稣大概不是在同一阶段的事奉中教导全部的比喻，而且不一定是按照马太的编排次序。《马太福音》5—7 章的"登山宝训"也许显示了类似的一种主题编排方式。另参阅《路加福音》15:1—2 如何介绍接下来 3—32 节的比喻的主旨："众税吏和罪人都挨近耶稣，要听他讲道。法利赛人和文士私下议论说：'这个人接待罪人，又同他们吃饭。'"
12. 请参阅本书之前讨论这方面的篇章；读者也可以参考 L. Ryken & T. Longman, III, ed., *A Complete Literary Guide to the Bible*(Grand Rapids: Zondervan, 1993); J. B. Gabel, et al.,

The Bible As Literature, 4th ed. (Oxford: Oxford University Press, 1999); M. D. Johnson, *Making Sense of the Bible: Literary Type As an Approach to Understanding* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002); D. B. Sandy & R. L. Giese, Jr., ed., *Cracking Old Testament Codes: A Guide to Interpreting Literary Genres of the Old Testament* (Nashville: Broadman & Holman, 1995); D. A. Dorsey, *The Literary Structure of the Old Testament: A Commentary on Genesis-Malachi* (Grand Rapids: Baker, 1999); 和 J. L. Bailey & L. D. Vander Broek, *Literary Forms in the New Testament* (Louisville: Westminster John Knox, 1992) 等著作。

13. 关于这方面,参阅 C. K. Barrett, *The Second Epistle to the Corinthians*, BNTC(London: Black, 1973; Peabody, MA: Hendrickson, 1993), 193—195;参阅 11—12 页。关于在《哥林多后书》的景况中,环绕 6:14 至 7:1 的问题,大量的讨论参阅 V. P. Furnish, *II Corinthians*, AB(Garden City, NY: Doubleday, 1984), 359—383。另一个评论提出了交错配列的结构(chiastic structure),参阅 C. L. Blomberg, "The Structure of 2 Corinthians 1—7," *CTR* 4(1989):3—20。
14. 明显的转折出现在《哥林多前书》7:1,保罗在此转换话题,回答收信人提出的问题。旧约的编者或会在新篇章的起头向读者说明他们的用意,例如《创世记》22:1;《撒母耳记下》23:1、8。
15. 再看《哥林多前书》的例子,保罗依次讨论的题目,通常都没有转折句(例如参阅林前 5:1, 6:1、12)。再看旧约的例子,作者在列出大卫的遗言(撒下 23:1—7)和他的勇士名单(撒下 23:8—39)之后,只是以这简单的句子继续先前的叙事:"耶和华又向以色列人发怒……"(撒下 24:1)乍看,犹大和他玛的情节(创 38 章)似乎打断了叙事,不过近期学者已经承认,在芸芸事情中,它预告了犹大后来的重要领导角色(例如 43:3、8, 44:14、16、18, 46:28)。
16. 在我们的正典分成我们所熟悉的书卷之前许久,《约书亚记》至《列王纪下》可能曾组合成了一部主要内容是以色列人的历史作品,称为"申典历史"(Deuteronomic History,简称 DtH),以《申命记》作为它的导言。故此,为了解经的目的,个别的正典书卷,由《申命记》至《列王纪下》的整体,两者都构成上下文范围的一卷"书"。此外,研经者可以把《申命记》至《列王纪下》理解成一个作者的作品(一般称为"申典历史学者"[Deuteronomic Historian,简称"DtH"]),或将个别书卷视作他的作品,正如处理路加的作品或保罗书信一样。
17. 这方面的主要协助是来自一般称为导论的书籍。参本书书目对两约作品的建议。
18. 经文汇编往往有助于进行这个步骤,虽然研经者得小心,不要单凭相同词汇的出现,而不是神学上的配合,去界定平行经文。那是严重的错误。正如在下文有关词汇的讨论中,读者将看见这一点。关于经文汇编的建议,参本书的参考书目。
19. 以色列的先知拥有共同的主题、语言传统,以及对历史的理解。故此,在研究一个先知对一个主题的用语和发展之后,我们也可以查考它在其他先知书中的出现,尤其是在同一世纪中事奉的先知。
20. K. J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?* (Grand Rapids: Zondervan, 1998)349.
21. 在最近 20 年中,这个假设已经在旧约研究的探索中开拓出丰富的领域,称为"圣经内在解经"(inner-biblical exegesis),研究后期圣经作者运用早期圣经经文的不同方式(例如,参珥 3:10 如何处理赛 2:4/弥 4:3)。
22. 然而,持守一致性这个假设的释经者,经常面对一个挑战,就是解释每段经文是要按照它自

己的用语，尤其是当个别经文似乎与其他经文冲突时。我们必须避免曲解这些地方，以图维护我们认为的圣经一致性。我们必须让经文自己说话，即使结果不是与我们所想要的和谐一致。

23. 当然，我们必须采用上述运用平行经文的原则和预防措施。我们面对的虽是同一作者的作品，所涉及的平行经文却不在同一书卷之内，因此，我们必须查明那些经文是否真的与所研读的经文平行，不要草率地把一处经文的意思搬到另一处。此外，一个作者的概念也可以随着年月推进而发展。
24. 关于旧约神学的协调，参阅 W. C. Kaiser, Jr., *Toward an Old Testament Theology*(Grand Rapids: Zondervan, 1978)。
25. 关于新约神学的统一性，特别参阅 G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, rev. by D. A. Hagner(Grand Rapids: Eerdmans, 1993)；G. B. Caird(由 L. D. Hurst 编纂)，*New Testament Theology*(Oxford, UK: Clarendon, 1994)；和 D. Guthrie, *New Testament Theology*(Leicester, UK and Downers Grove, IL: InterVarsity, 1981)。
26. 旧约的独特性质，使这一点稍为微妙。根据《耶利米书》18:18，旧约有三个思想或"传统"的派别，他们的影响见于个别书卷，以及跨越数卷书："教导"(或"律法")是祭司的职责范围(例如五经)、"言语"是先知的职责范围(例如先知书)，而"智慧"则是智者的职责范围(例如《约伯记》、《箴言》、《传道书》)。此外，旧约也有其他历史性和神学性的"传统"——例如创造、列祖的应许、出埃及、西奈事件、神是战士等——也一再在许多旧约(和新约)的书卷中出现。当解释旧约时，这些"传统"也构成了同一约中的上下文范围。
27. 举个例子，就连世俗人也都会说他们"身上的一根刺"("thorn in the flesh")、"多走一里路"("going the extra mile")，或做个"好撒玛利亚人"("good Samaritan")。
28. 卡森(D. A. Carson)、毛姆(D. J. Moo)和莫理斯(L. Morris)在论到《路加福音》的作者时说："他以一段古典风格的文字开始(1:1—4)。"他头两章的其余部分有强烈的希伯来色彩，而余下经文则是以良好的希腊化时期的希腊文写作，让读者不时联想到"七十士译本"(*An Introduction to the New Testament* [Grand Rapids: Zondervan, 1992], p. 115)。关于"七十士译本"对新约语言的影响，参阅 K. H. Jobes & M. Silva, *Invitation to the Septuagint*(Grand Rapids: Baker; Carlisle, UK: Paternoster, 2000), 193—205。读者在不同地方会遇上"闪族风格"(Semitism)一词，形容在新约中可能受闪族文化的影响或元素。闪族风格也许是来自希伯来旧约圣经、"七十士译本"，或掺杂了亚兰语和可能是希伯来语的用词或结构，那是源自1世纪巴勒斯坦的日常生活。
29. 正如上文提到的，当我们解释《约珥书》2:28—32 时，阅读《使徒行传》2:14—36 时，观察彼得如何处理《约珥书》的经文，是有帮助的。
30. 在这弥赛亚时代已成就的事，为旧约经文增加了深度，提供了新的观点，就如给黑白电影添上色彩那样。除了从基督身上发现经文的进一步启示以外，基督徒无法明白旧约的弥赛亚信息。
31. W. C. Kaiser, Jr., *Toward An Exegetical Theology*(Grand Rapids: Baker, 1981) 提出一条正确的原则，他称为"[前]圣经类比"("analogy of [antecedent] Scripture")——只可根据经文论述的原来意思，或根据在此之前已有的圣经经文进行解说(136—137 页)。
32. 或者，试看一幅载于别城或别国报刊上的政治漫画。除非读者对有关问题或人物有所了解，否则那幅漫画始终是一个谜。

33. 当然，本书以下章节将提供具体帮助，使读者能明白这些及别的体裁。

34. 以话语方式而言，即使我们得悉它们的内容，我们也可能错过了它们的力量，以及产生的预期效果。

35. 我们在此把讨论限于评价这一点上。显然，文化思维可以包括其他层面。个人也有独特的思维，只要我们熟悉他们，或熟读他们的作品，就可以得知一二。否则，这是多少有些难懂的。

36. 马歇尔(I. H. Marshall)认为，在拉比文献中的狐狸，象征粗鄙狡猾，但相对于狮子来说，它是微不足道之物(*Commentary on Luke*, NIGTC [Exeter: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1978], 571)。大部分《路加福音》注释都认为"狐狸"是狡猾或微不足道的象征。

37. 今天"狐狸"一词暗示的含义可以包括聪明、狡猾、奸诈、挑逗等。

38. 圣经翻译者需要发现这些事情，作出适当的调整。

39. 比较 17 世纪和 21 世纪的英文用字，说明了关于思维的论点。KJV 的译者毫不犹豫地用了"piss"(尿；例如王下 18:27；赛 36:12)，大多数现代译本认为这个字令人不快，不是现代人可以接受的措词。字词有"情绪的"(affective)意义，产生自一个文化的思维。在某些保守派基督徒圈子中，提到"进化"或"堕胎"也会浮现出来这样思维。

40. "处境化"一词是来自宣教学学者，描述多元化的现代文化以适切的方式"包装"圣经真理的过程。宣教学学者一般乐于接受人类学及社会学的观点，为求以福音影响文化。关于进一步的讨论和分析，参阅 B. J. Nicholls, *Contextualization: A Theology of Gospel and Culture* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1979)；B. C. Fleming, *Contextualization of Theology: An Evangelical Assessment* (Pasadena: William Carey, 1980)；和 H. M. Conn, "Contextualization: Where Do We Begin?" in *Evangelicals and Liberation*, ed. C. E. Armerding(Nutley, NJ: Presbyterian & Reformed, 1977), 90—119。在一个类似的脉络中，福音书必须在一个后现代的处境中呈现出福音的信息。关于这方面，参阅 B. D. McLaren, *A New Kind of Christian*(San Francisco: Jossey-Bass, 2001) 和 D. Tomlinson, *The Post-Evangelical*(Grand Rapids: Zondervan, 2003)。

41. 在讲道者看来，这是讲道的基本概念，参阅 J. R. W. Stott, *Between Two Worlds: The Art of Preaching in the Twentieth Century*(Grand Rapids: Eerdmans, 1978)；R. C. Chisholm, *From Exegesis to Exposition: A Practical Guide to Using Biblical Hebrew*(Grand Rapids: Baker, 1999)；S. D. Mathewson, *The Art of Preaching Old Testament Narrative* (Grand Rapids: Baker, 2002)；S. Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988)；和 P. S. Wilson, *The Practice of Preaching* (Nashville: Abingdon, 1999), 125—194。有一个特别的例子，为了有效地传讲福音，运用了非洲的历史、文化和传统意象，见于 J. W. Z. Kurewa, *Preaching & Culture Identity: Proclaiming the Gospel in Africa*(Nashville: Abingdon, 2000)。

42. 请参阅 A. C. Thiselton, *The Two Horizons*(Grand Rapids: Eerdmans, 1980)。

43. 本书的书目提供许多有用的参考材料。

44. R. Spittler, "Scripture and the Theological Enterprise: View from a Big Canoe," in *The Use of the Bible in Theology / Evangelical Options*, ed. R. K. Johnston(Atlanta: John Knox, 1985), 56—77；摘引自 75 页。

45. 参阅 E. M. Yamauchi, *The Stones and the Scriptures*, 2d ed. (Grand Rapids: Baker, 1981),

其中详述了这方面的知识是何等贫乏。

46. 关于最近证据的概略来分析，参阅 C. J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting*, JSNTSup 11(Sheffield, UK: JSOT, 1986), 186—191。参阅 M. J. S. Rudwick & E. M. B. Green, "The Laodicean Lukewarmness," *ExpT* 69(1957—1958):176—178。另参阅近期对《启示录》的注释书。
47. 巴珊以它的优质牛只而驰名(参阅诗 22:12;结 39:18)。
48. J. B. Phillips, *The New Testament in Modern English*, 2d ed. (London and Glasgow: Bles and Collins, 1960), 332.
49. E. H. Peterson, *The Message: The Bible in Contemporary Language* (Colorado Springs: NavPress, 2002).
50. *Merriam-Webster's Tenth New Collegiate Dictionary* (Springfield, MA: Merriam-Webster, 1998), 1192.
51. A. Droogers, "Syncretism: The Problem of Definition, the Definition of the Problem," in *Dialogue and Syncretism: An Interdisciplinary Approach*, ed. J. Gort, et al. (Grand Rapids: Eerdmans; Amsterdam: Editions Rodopi, 1989), 7. 关于这个问题的进一步洞见，参阅 E. S. Heideman, "Syncretism, Contextualization, Orthodoxy, and Heresy," *Missiology* 25(1997): 37—49; M. J. Oleska, "Evangelism and Culture," *International Review of Mission* 84(1995): 387—393; L. Newbigin, *Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture* (Geneva: WCC, 1986); H. G. Coward, *Pluralism: Challenge to World Religions* (Maryknoll, NY: Orbis, 1985); 和 P. G. Hiebert, "Critical Contextualization," *Missiology* 12(1984): 287—296。
52. W. J. Larkin, *Culture and Biblical Hermeneutics* (Grand Rapids: Baker, 1988), 140.
53. 事实上，1974 年的洛桑信约(Lausanne Covenant)指出："我们也反对认为一切宗教及意识形态都暗示基督同等地通过任何类型的混合和对话去说话，从而贬损基督和福音。"(参阅 "The Lausanne Covenant," in *Let The Earth Hear His Voice*, ed. J. D. Douglas [Minneapolis: World Wide Publications, 1975], 4)
54. 这个挑战是针对着那些致力让基督教变得平易近人(seeker-friendly)的福音派信徒和教会领袖。他们必须避免缩减信息，变成次等的基督徒(sub-Christian)。
55. 支持这个基本解释的有 J. A. Fitzmyer, "The Story of the Dishonest Manager(Lk 16:1—13)," *Theological Studies* 25(1964):23—42; 和 K. E. Bailey, *Poet and Peasant* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 86—110。
56. F. H. Borsch, *Many Things in Parables: Extravagant Stories of New Community* (Philadelphia: Fortress, 1988), 14—15 用了"夸张"(exaggeration)及"放肆"(extravagance)等词来形容。参阅 B. B. Scott, *Hear Then The Parable* (Minneapolis: Fortress, 1989); 和 J. D. Crossan, *In Parables* (San Francisco: Harper & Row, 1973)。利纳曼(E. Linnemann)则称之为不寻常之特征(unusual features)，"并非来自比喻故事的文理，而是出于说比喻者所欲论及的现实"(*Parables of Jesus* [London: SPCK, 1966], 28)。另参阅 A. J. Hultgren, *The Parables of Jesus: A Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000)，以及本书对比喻体裁的较全面讨论。
57. 这个看法的重要支持见于 D. J. Ireland, *Stewardship and the Kingdom of God: An*

Historical, Exegetical, and Contextual Study of the Parable of the Unjust Steward in Luke 16:1—13(Leiden: Brill, 1992)。D. L. Mathewson, "The Parable of the Unjust Steward(Luke 16:1—13): A Reexamination of the Traditional View in Light of Recent Challenges," *JETS* 38(1995):29—40,维护同一的看法,反对其他较近期和古老的观点。

58. 关于这方面最好的参考材料,详细的清单及介绍见本书的书目。

59. 这词所指为何,所有标准注释书都难以判断。NIV 译作 "the star of your god"。关于进一步的帮助,参阅 S. Paul, *Amos*, *Hermeneia*(Philadelphia: Fortress, 1991)。其他有用的工具包括 J. Jeremias, *The Book of Amos: A Commentary*, OTL(Louisville: Westminster John Knox, 1998);F. I. Andersen & D. N. Freedman, *Amos*, Anchor Bible(Garden City, NY: Doubleday, 1989);和 J. L. Mays, *Amos: A Commentary*(Louisville: Westminster John Knox, 1969)。M. D. Carroll R., *Amos—The Prophet and His Oracles: Research on the Book of Amos*(Louisville: Westminster John Knox, 2002) 提供了研究《阿摩司书》问题的概要。

60. 关于这个问题的进一步分析,参阅 J. Bowman, "Phylacteries," *Studia Evangelica* 1, ed F. L. Cross, TU 73(Berlin: Akademie-Verlag, 1959), 523—538,以及标准的圣经字典或百科全书(参阅书目)。佩戴经匣(希伯来文叫 tefillin)的习惯,始于 1 世纪或更早(Josephus, *Ant.* 4. 8. 13 曾提及它们)。经匣是黑色的,内藏经文,祈祷时缚在左手臂及前额上(申 6:4—9)。

61. 若需更多有用的参考材料,参本书书目——特别是"古代世界历史"及"风俗、文化、社会"两条。其他部分列出了各种圣经字典、百科全书及注释书。读者若在电脑上搜寻圣经资料,就可以寻找专门用语、人物、地点或短句,例如"坛"(altar)、"摩押"(Moab)、"该亚法"(Caiaphas)、"牧羊人的杖"(shepherd's rod)等,往往会找到许多有用的资料。

62. 席尔瓦(M. Silva)这样说:"除非我们明白这个常规,即某字词跟某个意思的关系大部分是出于约定俗成,不然的话,语言研究就很难有真正的进步了。"(*Biblical Words and their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics*, rev. ed. [Grand Rapids: Zondervan, 1995], 103—104;粗体字是原书所有。)我们说,字词通常是任意选定的符号,但在某些情况下,例如象声词的例子(狗吠声的英文是"woof"),字词和意思的关系,就不是任意选定那么简单了。

63. 读者若想更详细了解近代字词复杂的研究,特别是从语言学角度的研究,可参考P. Cotterell & M. Turner, *Linguistics and Biblical Interpretation* (Downers Grove: InterVarsity, 1989);Silva, *Biblical Words and Their Meaning*;J. P. Louw, *Semantics of New Testament Greek*(Philadelphia: Fortress, 1982); J. F. A. Sawyer, *Semantics in Biblical Research: New Methods of Defining Hebrew Words For Salvation*(London SCM, 1972);和 E. A. Nida & J. P. Louw, *Lexical Semantics of the Greek New Testament*(Atlanta: Scholars, 1992)。

64. 为使讨论简洁,我们在此不提 "maple" 的其他意思,诸如作为某人的名字,或指某种糖蜜或冰淇淋的香味。

65. 英国的朋友告诉我们,虽然电视和美国游客的影响相当普遍,但这样的区分还没有消失。

66. 我们已经看过,美式英语"pants"一词的语意范围(可表示裤子或内裤)比较英式英语(只表示内裤)为广。试想象"run"或"ball"一类的英文字词,体会一下某些字词的语意范围是何等广阔。在一些词典中,单是"run"一条就收录了几十种意思。

67. 参看上文的例子。

68. 有趣的是,就是在这一句中("Give them a hand!")也可以有两重意思,它可以解作"给他们掌声",又可解作"帮助他们"。本文引用的 "hand" 只作名词用,其实它也可以用作动词,如"*Hand* me a book"("递给我一本书")。

69. 参阅 P. J. Nel,"שָׁלוֹם "*NIDOTTE*, 4:130—135;和 G. von Rad,"shālôm in the OT," *TDNT*, 2:402—406。

70. 虽然主要的希腊文字典都没有这样列出全部三种意思,但对比 W. Bauer, F. Danker, W. F. Arndt & F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3d ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 287—288 与 J. P. Louw & E. A. Nida, *A Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 2 vols. (New York, et al.: United Bible Societies, 1988), 1:22. 42, 25. 248,暗示了这几种意思。

71. Silva, *Biblical Words*, 161—163 简略地讨论了基本的概念。更专门的导论参阅 J. Lyons, *Semantics*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 1:250 ff.;和 W. W. Klein, "A Semantic Analysis of Paul's Election Vocabulary"(Ph. D. dissertation, University of Aberdeen, 1977), 127—147。一种语言把共时状态(synchronous state)的全体概念分成不同范围(语义场),就好比一幅镶嵌画上的各色石子。在语义场内每一个字词的意思,取决于它跟同一语义场内其余字词的关系。

72. 我们说"一般来说",因为可以料到,在某些特殊的处境下,总能勉强用上一个"希奇古怪"的字词。我们讨论的是日常用法。

73. 下文将详述这种细微差异。

74. Louw & Nida, *A Greek-English Lexicon*, 1:242—248.

75. Louw & Nida, *A Greek-English Lexicon*, 1:288—320.

76. 有趣的是,研经者若单用鲍尔(BDAG)的词典,就不会察觉到 *eirene* 可解作不受担忧和焦虑所困,因为它没有列出这个意思。最接近的意思是"幸福、平安的状况"(BDAG, 287—288)。

77. E. Weiner & J. Simpson, eds., *Oxford English Dictionary*, 2d ed., 20 vols. (Oxford: Oxford University Press, 1990) 是查考英文字词历代意思及变化的标准大型工具书。

78. 近年来,学者不断重复这一点。最早提出的大概是 J. Barr, *Semantics of Biblical Language* (Oxford: Oxford University Press, 1961), 107, 109。

79. 这就如现代一位男士称一位女士为"hussy"(现代意思是"荡妇")一样的不相宜。虽然他可辩称,这个字词起初的意思是正面的,用作"主妇"("housewife")的简称,但今天它却有淫荡的贬意。起初的意思可以和今天的用法全无关连,圣经研究也是一样。

80. 参阅 H. Seesemann, "oida," *TDNT* 5:116—119;和 R. Bultmann, "γινώσκω, ετ αλ" *TDNT* 1:689—719,尤其 689—692 页。前者的 oida 含有较强"经历、学习认识"的意思。至于后者,布尔特曼(R. Bultmann)强调,在希腊文中这字词的用法是指对某事或某物的理性认知,即"经验、知道"(689 页)。对理解过程的这种意识,也许被该字词的背景淡化了,只剩下"明白"或"认识"的意思。两位作者都承认,这种区分并非绝对不变的,字词似乎往往可以交换使用。

81. J. H. Moulton & G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1930), 439。仔细而严谨的分析参阅 D. W. Burdick, "Oida and Ginosko in the

Pauline Epistles," in *New Directions in New Testament Study*, ed. R. N. Longenecker & M. C. Tenney(Grand Rapids: Zondervan, 1974), 344—356。

82. Burdick, "Oida," 354.
83. Silva, *Biblical Words*, 164—169.
84. D. A. Carson, *Exegetical Fallacies*, 2d ed. (Grand Rapids: Baker, 1996), 33—34 引用了这个错谬的例子,另外还提出了好些别的错谬,都是释经者本着好意,试图解释圣经时所犯下的。我们推荐这本小书,每个释经者都得留意他的忠告。
85. 布莱克(D. A. Black)提出一点:"语言学家对本义(denotation)和隐义(connotation)区分,本义是这个字对所有聆听者的意思,隐义是同一个字可能对一小群说话者有特殊的意思。"(*Linguistics for Students of New Testament Greek* [Grand Rapids: Baker, 1988], 131)。他以"children"为例说明这一种区分,这个字词的本义是指年龄介乎成人与婴孩之间的人,至于它的隐义则包括了笨拙、不成熟、倔强、易冲动等意思。
86. 严格来说,我们称只在圣经中出现过一次的字词是 *hapax legomenon*,这个希腊文用语的原意是"只提过一次"。
87. 《哥林多前书》11:2—16 中使用的"头"就是一个例子,它在此以不同的意思出现。
88. 在语意学中,这是称为"共时态研究"(synchronic analysis)。虽然字词在历史上的意思也许多采多姿(即"历时态研究"[diachronic analysis]),释经者却要找出字词在讨论时的意思。
89. 然而,这不是说,若要明白一个希腊文的意思,我们可以简单地看它在"七十士译本"译自哪一个希伯来字词,然后查看该希伯来字词的意思即可。正如上面说过,无论是希伯来字词,抑或是希腊字词,都可以有多个意思。那么,到底是根据该希伯来字的哪一个意思,翻成希腊文的哪一个意思呢? 况且,语言之间本来就没有一对一的固定关系,"七十士译本"往往是意译多过翻译,而且在翻译旧约时,它的译文常常受神学方面或实用方面的考虑所左右。
90. 增订再版的出版资料: Nashville: Nelson, 1995。
91. 出版资料: Grand Rapids: Zondervan, 1975。
92. 修订再版的出版资料: San Francisco: Harper, 1996。
93. 修订再版的出版资料: Grand Rapids: Eerdmans, 1979—1986。中文译本近年由香港汉语圣经协会以《国际圣经百科全书》为题,陆续整理出版。
94. 出版资料: New York: Doubleday, 1992。
95. 出版资料: Nashville: Broadman, 1991。
96. 出版资料: Grand Rapids: Eerdmans, 2000。
97. 关于这些材料的进一步讨论和资料,参本书书目。
98. 出版资料: Leiden: Brill; Grand Rapids: Eerdmans, 1994—2000。当 D. J. A. Clines, *Dictionary of Classical Hebrew*(Sheffield: Sheffield Academic Press/Continuum, 1993—)所计划的八册完成之后,将会提供迄今最全备的希伯来文词典。
99. 出版资料: Peabody, MA: Hendrickson, repr. 1996。它所用的编码是根据 *Strong's Exhaustive Concordance*(New York: Hunt Eaton; Cincinnati: Cranston Curts, 1894;跟着由 Hendrickson, Zondervan 再版,最近期的修订和显著改进是由 Nelson 出版的 *The New Strong's Expanded Exhaustive Concordance of the Bible*, 2001),书中编列了 KJV 的英文用词。此外,艾斯帕尔(B. Einspahr)编了 *Index to Brown, Driver and Briggs Hebrew Lexicon*(Chicago: Moody, 1976),在经文参考中所采用的是《新美国标准圣经》(*New*

American Standard Bible，出版资料：La Habra，CA：The Lockman Foundation，1972，1995)。通过这本书，读者可以找出一个希伯来字词在旧约哪里出现，发掘它的意思，而且确定在 BDB 相关讨论的页码和段落。较旧版本的 BDB 仍然是有用的，只是缺少了斯特朗(Strong)经文汇编的相关资料。

100. 出版资料：Chicago：Moody，1980。中文译本参阅《旧约神学辞典》(台北：华神，1995 年)。
101. 出版资料：Grand Rapids：Zondervan，1997。书中每篇文章都有一个号码，那些不懂希伯来文的读者可以用两种方式找出书中的内容：根据 E. W. Goodrick & J. R. Kohlenberger, *Exhaustive Concordance of the NIV*(Grand Rapids：Zondervan，1990) 的相等英文找出用词的编码，或借着 Goodrick-Kohlenberger 提供的转换表，把斯特朗的编码(Strong's number)转换成 *NIDOTTE* 的编码。
102. 参阅 *HALOT*，no. 1454。另一个做法是翻看例如 *The NIV Interlinear Hebrew-English Old Testament*，ed. J. R. Kohlenberger，III(Grand Rapids：Zondervan，1987)或 J. J. Owens，*Analytical Key to the Old Testament.*，4 vols.(Grand Rapids：Baker，1990—1993)等工具书，从中找出 *bᵉrîth* 一字。
103. E. B. Smick，"ברה" *TWOT* 1:128—130.
104. J. G. McConville，"ברית" *NIDOTTE* 1：747—755.
105. *NIDOTTE* 1：747.
106. 更彻底的讨论仍然见于 *TDOT*，2:253—278，文中提供了英语文献中最完整的讨论。这篇 25 页的文章包括了以下分题：I. 词源学(etymology)；II. 意思(meaning)；III. 词义范围(semantic range)；IV. 盟约典礼(covenantal ceremony)；V. 盟约与律法(covenant and law)等。文中的书目也较为详尽，不过稍为着重德国学者的研究。
107. 出版资料：Chicago：University of Chicago Press，2000。读者可在本书书目中找到有关这些一流工具书的详尽评论，并如何使用其丰富资源的方法。
108. 出版资料：New York，et al.：United Bible Societies，1988。
109. BDAG，576—579.
110. Louw & Nida，*A Greek-English Lexicon*，2:149.
111. Louw & Nida，*A Greek-English Lexicon*，1:139.
112. Louw & Nida，*A Greek-English Lexicon*，1:559.
113. Louw & Nida，*A Greek-English Lexicon*，1:478.
114. Louw & Nida，*A Greek-English Lexicon*，1:739.
115. "七十士译本"(Septuagint 是源自拉丁文，意思是 70，故此简称 LXX)这名称的典故，源自传说它是由 70(或 72)名犹太学者合力译成的。有关记述见 Philo，*Vita Mosis* 2. 5. —7. 25—44；Josephus，*Ant.* 12. 2. 1—15；Justin，*Apology* 1. 31；和 Irenaeus，*Against Heresies* 3. 21. 2。
116. 弗格森(E. Ferguson)还举出其他常见的例子，他写道："从语源学或古典用法中，找不到许多新约用字(例如 *ekklesia*、*baptisma*、*presbyteros*、*psallo*、*cheirotonia*)所含的特殊宗教意思，但从说希腊语的犹太人用法中，就可找到这一类经过修改的用法"(*Backgrounds of Early Christianity* [Grand Rapids：Eerdmans，1987]，346—347)。他所举的希腊字分别是指教会(聚会)、洗礼(浸礼)、长老、唱诗篇和举手。
117. KJV 把这个希伯来字词译作"Jehovah"，中文圣经一般译作"耶和华"。这是另一个有趣的

故事。

118. 关于《罗马书》10:9 保罗如何使用 *kyrios* 一字，克兰菲尔德(C. E. B. Cranfield)说："保罗把"七十士译本"中经常出现的 *kyrios* 用在基督身上，他显然丝毫不觉得那是不合宜的，保罗是用 *kyrios* 指神自己，这是再清晰不过了。"他又说："按照我们的理解，承认耶稣是主，在保罗而言，即是承认耶稣分享了独一真神的名字与本性、圣洁、权柄、能力、威严及永恒"(*The Epistle to the Romans*, 2 vols. ICC [Edinburgh: T. & T. Clark, 1979], 2:529)。布鲁斯(F. F. Bruce)在评论《使徒行传》2:36 的 *kyrios* 之用法时，也赞同这种看法，他提到："对于犹太人来说，只有一个'超乎万名之上'的名，就是以色列之神那说不得的名字，在会堂朗读圣经时所用，以及在'七十士译本'中出现的名号'主'。使徒们以'主'的名号称呼耶稣，所指的正是这至高无上的意思，因为他们把旧约圣经指称耶和华的经文用于耶稣身上，从来没有半点犹疑。"(*The Book of Acts*, NICNT [Grand Rapids: Eerdmans, 1954], 74)。最后，关于保罗在《哥林多前书》12:1—3 所用的"主"字，菲(G. D. Fee)说："在这样的上下文中使用'主'字，表示奉耶稣为神，绝对效忠于他，这是信徒跟犹太人和外邦人的分别；因为在犹太人看来，这样的认信是亵渎，而就外邦人来说，他们把许多神明都叫作'主'"(*The First Epistle to the Corinthians*, NICNT [Grand Rapids: Eerdmans, 1987], 581—582)。
119. 举例说，这是今天耶和华见证会的标准解释。他们说："耶稣是神创造之物的第一个，自万有被造之始，他在天上与父同在，耶和华神借他创造别的一切受造物。"(*From Paradise Lost to Paradise Regained* [Brooklyn: Watchtower Bible & Tract Society, 1958], 126—127)"圣经显示，只有一位神……'比他的儿子大'……而这位儿子，即'神的创造物'、独生的长子，是有其开始的。"(164 页)他们对"长子"的理解遭受很多反驳，参阅 B. M. Metzger, "The Jehovah's Witnesses and Jesus Christ: a Biblical and Theological Appraisal," *Theology Today* 10(1953): 65—85。此文以小册子形式再版，出版资料：Lancaster, PA: Lancaster Press, 1953，文中评论了耶和华见证会的基督论，以及他们的"新世界译本"(New World Translation)。
120. Louw & Nida, *A Greek-English Lexicon*, 1: 117.
121. Louw & Nida, *A Greek-English Lexicon*, 1: 117, 738.
122. 出版资料：Grand Rapids: Zondervan, 1975—1978。
123. 出版资料：Grand Rapids: Eerdmans, 1964—1978。这套书有一册节略本，有时称为"小基特尔"("little Kittel")，作者作出简洁的摘录：G. Kittel & G. Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986)。读者可以参考本书的书目，对上述或其他的工具书有进一步的认识。
124. 出版资料：Grand Rapids: Eerdmans, 1974—2002，共 12 册。
125. *Biblical Archaeologist* 17(1954): 50—76.
126. 除此以外，韦菲尔德(M. Weinfeld)更注意到："《申命记》充满一些源自古代近东的外交术语，像'听从……的话'、'作完全人'、'随从'、'事奉'、'敬畏'(尊敬)、'把话放在心上'、'不向左、不向右'等字词，都是出现于公元前 2000 至公元前 1000 年间的外交信件和国际条约中，尤其是在与申命记同时期的以撒哈顿跟附庸国订立的条约中，这些用词相当突出"(*TDOT*, 2:268f.)。史米克(E. B. Smick)也列举多处受宗教习俗、家庭结构及婚姻关系影响的地方，使我们对旧约圣经中盟约的复杂背景有更多的了解(*TWOT*, 1:129)。参阅

J. G. McConville, *Deuteronomy: Apollos Old Testament Commentary* (Downers Grove: InterVarsity, 2002),和 P. C. Craigie, The *Book of Deuteronomy*, NICOT(Grand Rapids: Eerdmans, 1972)。

127. 出版资料:Grand Rapids: Eerdmans, 1930。
128. 另参阅 H. Balz & G. Schneider, eds., *Exegetical Dictionary of the New Testament* [EDNT], 3 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1990—1992)。
129. H. Bietenhard, "Lord, master," *NIDNTT*, 2:510—511.
130. 这似乎是 *diathēkē* 在古典希腊文中最主要的意思。参阅 H. G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, 9th ed(Oxford: Clarendon, 1940; supplement 1996), 394—395。
131. 研经者若是可以用电脑查考圣经字词,基本上可以在瞬间找到经文汇编的资料。在此不再以上文的例子 *b^erîth* 或 *kyrios* 作为说明。至于选择合适的经文汇编,可参考本书的书目。
132. 关于现代对语言的理解,特别是语言在圣经研究上的应用,有两本很好的导论:Cotterell & Turner, *Linguistics*; 和 S. E. Porter & D. A. Carson, eds., *Linguistics and the New Testament: Critical Junctures*, JSNTSup 168(Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1999)。关于这题目的展望,可参阅 E. A. Nida, "Implications of Contemporary Linguistics for Biblical Scholarship," *JBL* 91(1972):73—89。从现代语言学角度看文法的一般性导论,参阅 J. Lyons, *Introduction to Theoretical Linguistics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977);和 id., *Language and Linguistics*(Cambridge: Cambridge University Press, 1981)。或许在此应该提醒读者,文法不过是描述语言的运作情况。换句话说,现代有关文法的研究是描述性而非规范性的。
133. 英语的规则十分复杂,因为它毫无羞愧地吸纳了许多其他语言的用词。Apple 只需加上 -s 表明复数,但 box 就需要 -es, ox 需要 -en,而 sky 不要 y 而加上 -ies, cactus 不要 -us 而加上 -i,stadium 不要 -um 而加上 -a, crisis 结尾的 i 改为 e, hoof 不要 f 改为 -ves,至于 sheep 或 deer 则不需要任何改变。
134. 当然,在诗体中,这些词序的"规则"其中某些会有调整,表明了它们根本不是规则,而是习惯。所以,当碰到另一种文学类型时,我们预计会有新的组合元素规则。下一章我们将讨论诗体。
135. 参阅 S. E. Porter & J. T. Reed, eds., *Discourse Analysis and the New Testament*, JSNTSup 170(Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1999); D. A. Carson & S. E. Porter, ed., *Discourse Analysis and Other Topics in Biblical Greek*, JSNTSup 113 (Sheffield: Academic Press, 1995); R. D. Bergen, ed., *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics* (Dallas: Summer Institute of Linguistics; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1994); E. A. Nida, et al., *Style and Discourse* (Capetown: Bible Society, 1983); A. B. de Toit, "The Significance of Discourse Analysis for New Testament Interpretation and Translation," *Neotestamentica* 8(1974): 54—79; 和 E. Talstra, "Text Grammar and Hebrew Bible. I. Elements of a Theory," *Bibliotheca Orientalis* 35(1978): 169—174。在严格的圣经用法之外,参阅 J. P. Gee, *An Introduction to Discourse Analysis: Theory and Method*(London and New York: Routledge, 1999)。
136. 显然,其他组合也是英文不能接受的。"Hit John ball the" 每一个词的意思都很清晰,但组

合起来就不知所云。英文文法规限了词序的可能性，只容许某程度的弹性——其他语言基本上通常是以格尾(case endings)替代字词的次序。

137. BDF 这简称是指 F. Blass & A. DeBrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, trans. & rev. R. W. Funk (Chicago and London: University of Chicago Press, 1961)，参阅该书 175 页。关于完成时态的静态(perfective/stative)层面，波特(S. E. Porter)说："该动作在讲者或作者看来，反映了某种(通常是复杂的)事件状况。"(*Idioms of the Greek New Testament* [Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1992], 21—22)

138. BDF § 336(3), 172. 参阅 H. E. Dana & J. R. Mantey, *A Manual Grammar of the Greek New Testament* (Toronto: Macmillan, 1927, 1955), 301—302；和 N. Turner, *Syntax*, vol. 3 of *A Grammar of New Testament Greek*, by J. H. Moulton, 4 vols. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1963), 74—76。另一方面，我们必须留意，这文法结构并不一定是终止一项进行中的动作；如果 J. L. Boyer, "A Classification of Imperatives: A Statistical Study," *GTJ* 8(1987): 40—45 所言是正确的话，新约圣经中出现这文法结构的经文，少于一半是这样的情况。这篇文章的作者发现，新约圣经中出现的否定现在命令式，在 174 次中，只有 74 次是作者要求终止进行中的活动。Porter, *Idioms*, 224—226；D. B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 724—725；以及许多其他文法学者，都肯定了这个结论。

139. 与此同时，必须提防文法分析切勿在这些微细点上作"过分解释"。若没有进一步的上下文证据，而过分自信地假设这一种状况的存在，或要制止的问题的严重性，都是不当的。这禁止显然是要防患于未然，有必要的话，也制止虚假信仰的蔓延。再说一次，从文法来看，这方面的意义或可能性是容许的。至于它确实存在与否，就由上下文决定了。

140. 为避免过分简单化，我们必须强调，以往的某些希腊文文法家误解了"第一类条件句"(first class condition)的意思。那是说，这类希腊文用法不一定表示句子的前提("若"式子句[if-clause])的正确性，它纯粹表示了作者/讲者为所提的论证，假定它是正确的。句子前提有可能是事实，也有可能不是事实，要看上下文而定。博耶(J. L. Boyer)在研究过程中发现，在上述的第一类条件句中，新约用法中只得 37%可以正确地把"若"(if)译成"既然"(since)(表示明显的真实性)，另外 12%是不能成立的前提，其余的 51%就不能确定。参阅 J. L. Boyer, "First Class Conditions: What Do They Mean?" *GTJ* 2(1981): 75—114；参 Porter, *Idioms*, 255—259；和 Wallace, *Greek Grammar*, 690—694。

141. 我们用"直译"(direct)一词，而不是较常用却较难处理的"字面翻译"(literal)一词，因为语言学者与译者宁愿采用"直译"，避免混乱。一种语言翻译成另一种语言，若真的是字面翻译，大多不能阅读。比较直译的翻译，仍然是尽力接近原文的结构和用词。请翻阅本书第四章的讨论。

142. 关于较完整的讨论，参阅 B. K. Waltke & M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990), 636—638。

143. 这是类似希腊文的主词属格(subjective genitive)。

144. 这是等于希腊文的受词属格(objective genitive)。

145. 这是等于希腊文的描述性属格(descriptive genitive)。

146. 我们再请读者留意 Carson, *Exegetical Fallacies*，文中有简短但有用的一篇讨论"文法的

谬见"("Grammatical Fallacies," 65—86)。虽然他的重点是在希腊文新约圣经，但所提出的许多忠告都十分适用于旧约。例如，所有释经者都应提防，把过多的解释读进时态中。

147. 出版资料：NASB updated ed. (La Habra, CA: The Lockman Foundation, 1995)。
148. 出版资料：NRSV, copyright 1989, Division of Christian Education of the National Council of the Churches of Christ in the USA。这是以前 RSV(1946—1952)的修订版本，RSV 的用语较多沿袭 KJV 的传统。然而，NRSV 尽量使用现代的惯用语，更多包括在它的语言运用中。
149. 再版资料：New York: American Bible Society, 2001；另称 *Today's English Version*。美国圣经会也出版了 *Contemporary English Version*(1995)，它亦不是意译本，而是原文抄本的译本。
150. *The New Testament in Modern English* (London: Bles, 1960).
151. E. H. Peterson, *The Message: The Bible in Contemporary Language* (Colorado Springs: NavPress, 2002), 1886.
152. 有关这方面的出色导论，参阅 J. Beekman & J. Callow, *Translating the Word of God* (Grand Rapids: Zondervan, 1974)；E. A. Nida & C. R. Taber, *The Theory and Practice of Translation*(Leiden: E. J. Brill, 1974)；和 J. de Waard & E. A. Nida, *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translating* (Nashville: Thomas Nelson, 1986)。*Bible Translator* 这期刊经常针对圣经翻译者所关注的问题。至于与本文有关的讨论，参阅 J. Beekman, " 'Literalism' a Hindrance to Understanding," *BT* 17(1966): 178—189。另参阅 G. G. Scorgie, M. L. Strauss & S. M. Voth, eds., *The Challenge of Bible Translation*(Grand Rapids, Zondervan, 2003) 书中的不同论文。
153. 我们在第四章中讨论过经文与翻译的问题，这节可作为一个简单的概览。
154. 一本有用的参考书是 M. Kolln, *Understanding English Grammar*, 6th ed. (Harlow, UK: Longman, 2001)。这本书不是为了主修英文的大学生或专家而写的，而是向讲者、作者和读者解释标准的英文文法。关于基本英文文法的分类，参阅 J. Wenham, *Elements of New Testament Greek*, 2d ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2002) 书中的首章，这可有助预备研经者修习希腊文之用，当然，它也可帮助任何人温习文法。
155. 许多书提出各种结构分析的方法，把经文分拆排列。凯瑟(W. C. Kaiser)称他的方法为句法陈列(syntactical display)或结构图解(block diagram)，并以英文、希伯来文及希腊文为例说明(*Toward An Exegetical Theology* [Grand Rapids: Baker, 1981] 99—104; 166—181)。另参阅 G. D. Fee, *New Testament Exegesis*, 3d ed. (Philadelphia: Westminster John Knox, 2002), 41—58；和 Osborne, *The Hermeneutical Spiral*, 96—98。研经者必须决定，哪个方法最适合自己的需要。无论是哪个方法，目的都是明白经文的思路或论理。结构式的展示往往可以提供有用的亮光。
156. 这是综合下文讨论的各类体裁的释经步骤，因此未必每一步骤都适用于所有体裁。显然，有关段落的讨论并不适用于格言一类。
157. 关于分段的具体帮助，参阅 Beekman & Callow, *Translating*, 279—281。波特(S. E. Porter) 在关于语篇分析(discourse analysis)的讨论中，列出几项特点，指出某段谈论中单元之间分界的指标：文法人称的转移(例如由第一身转为第三身)和动词时态的转移(*Idioms*, 301—302)。
158. 理解希伯来文句子的指引，可参阅 F. I. Andersen, *The Sentence in Biblical Hebrew* (The

Hague/Paris: Mouton; Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1974);另参阅 C. L. Seow, *A Grammar for Biblical Hebrew: Revised Edition*(Nashville: Abingdon, 1995) 书中的适当段落。

159. 当然,希腊文的 *adelphoi*(兄弟)在字面上是指阅读这封书信的所有基督徒读者,而不只是指男性。许多近期译本现在都这样处理圣经中同类用语。例如,NCV 和 NRSV 就把《雅各书》1:2 的 *adelphoi* 翻译成 "brothers and sisters"(弟兄姊妹)。其他译本也反映了经文(作者)清楚表明包括两性的用语。
160. 《雅各书》1:2—8。
161. 在希腊文中,*chara*(喜乐)是表达一种积极的主观感受、幸福感觉,通常是由于客观的正面因素而来的(E. Beyreuther, "Joy, Rejoice," *NIDNTT* 2:352—354)。
162. 在此我们主要是按照英语的方式分类。研经若是在原文中进行分析,某些类别就会有所不同,因为每种语言都有独特的沟通方式。对于希伯来文语法的有用分析,参阅 Waltke & O'Connor, *Introduction*。同样好的希腊文参考材料,参阅 D. B. Wallace, *Greek Grammar*。至于其他标准的希腊文语法作品,参阅:Blass, Debrunner & Funk, *Grammar*; N. Turner, *Syntax*, vol. 3 of *A Grammar of New Testament Greek*; S. E. Porter, *Idioms* 和 Dana & Mantey, *Grammar*。
163. 副词子句(adverbial clauses)是修饰或限定动词,偶然也有形容词,如上所列。例如,上列第一项说明动作何时发生,第二项说明在何地发生,第七项说明动作发生的环境,不论有何行动。
164. 名词子句,顾名思义在功能上是用作名词。"喜爱滑雪的教授寻找科罗拉多的教席",在这句子中"喜爱滑雪的教授"整个子句是动词"寻找"的主语,在句子的结构中,它的功能就像名词。
165. 同样地,形容词子句或片语是用作修饰或描述名词或代名词的。
166. Waltke & O'Connor, *Introduction*, 344 从 *wayakûhā* 的分析中,提供了对希伯来动词系统极富启发性的观察。*Wayaûhā* 一般译作"他们击杀它"(士 1:8)。作者指出,这个词由连接词和动词组成,表达了:一是击杀的动作;二是动作的主词;三是受语;四是主动语态;五是语法格的架构(这是及物动词);六是动作类型(希伯来文是 *hiphil*)——表示动作的原因,而不只是动作;七是动作的时间——击杀的行动已成过去;八是动作的特性——有其终点;九是语气——动作是一次独立的事件。
167. 比较这几句:"这只狗咬住"、"这只狗可以咬"和"这只狗会咬吗"。
168. 关于新约希腊文的动体的详细探讨,参阅 S. E. Porter, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament with Reference to Tense and Mood*(New York: Peter Lang, 1989); B. M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek*(Oxford: Clarendon, 1990);和 K. L. McKay, *A New Syntax of the Verb in New Testament Greek*: An Aspectual Approach(Bern et al.: Peter Lang, 1994)。较简洁的分析见于 Porter, *Idioms*, 20—45,这是第一部中级希腊文文法,在书中对新约希腊文的分析中,结合了动词动体作为一个主要元素。以后的文法书籍都是依样画葫芦,例如 Wallace, *Greek Grammar*,参阅 499—504 页,以及他讨论各类时态的篇幅。在这些文法学者之间,对于动体理论的具体应用,必然会有少量的分歧。
169. 严格来说,文法学家在时态的主题下,分成动体(aspect)、行动形态(德文称为 Aktionsart)和较狭窄的范围(时间)。动体或行动形态都是关乎动词行动的本质——不论它是前进、完成

结果，或简单地出现。动体是指作者或讲者在一个语境中对行动的真正呈现。它定义了讲者或作者对行动有何构想。行动形态是指一个动词行动(verbal action)较为真实、客观的性质(参阅 Fanning, *Verbal Aspect*, 31, 85; Porter, *Verbal Aspect*, 88; Wallace, *Greek Grammar*, 499)。严格而言，希伯来文没有英文分类中具体指到动词行动时间的动词。不过，这种语言运用了完成和未完成行动的形式。在具体的上下文中，两者可以表示过去、现在或未来的时间。参阅 Waltke & O'Connor, *Introduction*, 347—350, 461—466, 481—495。

170. 例如，我们会说："一整天都在下雨。"("It has been raining all day")。这表示了一项未完成的动作(连续动作)，即使在现实中，那天的雨是下一阵、停一阵的，其间有好些时候更完全没有下雨。

171. 这效果在大部分英译本都不明显。NIV 译作："John saw Jesus coming toward him and said . . . "NASB 的译文也相仿，依从现代英语的习惯，但这类例子在动词旁边加上星号，标明为历史现在时态。

172. M. Greenberg, *Introduction to Hebrew* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1965), 43. *Qal* 和 *hif'il* 是指不同的希伯来动词词干，其意义在此不作详述。

173. 希腊文就像英文一样有"语态"(voices)之分。希伯来文也采用词形变化的结构(binyans)表达语态。希伯来文的语态分三种：主动(active)、被动(passive)和反身(reflexive)。参阅 Waltke & O'Connor, *Introduction*, 354—355。

174. 英文、希伯来文或希腊文都用各式连接词表示从属关系。希伯来文经常用 *waws* 来连接并列的项目(不懂希伯来文的读者无须理会这一点)。若需进一步资料，参阅 R. J. Williams, *Hebrew Syntax: An Outline*, 2d ed. (Toronto: University of Toronto, 1976), 70—79; 和 Waltke & O'Connor, *Introduction*, 632—655。

175. 关于希腊文的质词和连接词，参阅 BDF §§ 438—457; Porter, *Idioms*, 204—217; 和 Dana & Mantey, *Grammar*, 239—267。安德森(Andersen, *Sentence*)和塞诺(Seow, *Grammar*)概述了希伯来文达致连接效果的不同方法。

176. Waltke & O'Connor, *Introduction*, 657.

177. Waltke & O'Connor, *Introduction*, 255—256.

178. TNIV 在此翻译的 "pure" 比起有可能引来误会的 "all" 较可取，因为 "all" 可能被当成动词 "consider" 的直接受语。要点不在于把所有[事情]看为喜乐，而是看[它]为完全值得喜乐之事。

179. 参阅 Fee, 1 *Corinthians*, 146—150, 260—266。

180. 美国南部的英语有一种表示第二身复数的口语说法："y'all"。古代英文(约 1000 年)的"Thou"也是表示在主格中第二人称的复数代名词。今天其他语言也有可以区分单数和复数的"你"。

181. 故此，同一个代名词"who"有多种用法："Who is my neighbor?"(单数)；"Who are those children?"(复数)；"She is the woman who taught me Greek"(阴性单数)；"The men who race cars live down the street"(阳性复数)。希伯来文就像英文一样，也是采用无字尾变化的关系代名词，例如 *'šr* 和 *š*。

182. TNIV 译成："... the husband of Mary, and Mary was the mother of Jesus who is called the Messiah."("……马利亚的丈夫，马利亚是被称为弥赛亚的耶稣的母亲")，这样避免了含糊。

183. 本书书目列出了最好的参考材料。

8.

释经学的一般法则：圣经诗体

诗体是圣经第二类常见的文体，占全本圣经篇幅约三分之一。[1]在被称为诗歌书的《诗篇》、《约伯记》、《雅歌》和《耶利米哀歌》以外，还有许多以诗体写成的经文。旧约叙事文体的书卷不时出现长篇的诗体，大部分的先知预言也是采用诗体的形式。[2]而且，跟一般印象恰好相反，新约圣经也出现了少量诗体，有些原本就是诗歌，有些是旧约的引文。[3]事实上，与现行的做法相反，在当代的圣经版本中若较多以诗体的格式印刷那些经文，比起印成散文的格式，更能让读者欣赏它们的诗体特性。[4]难怪莱肯(L. Ryken)提醒说："在圣经中没有一卷书是用不着某种程度的诗体解释能力，因为每卷书都有若干象征性的语言。"[5] 273

这一章的目的是让释经者有充足的准备，以便欣赏旧约的诗体作品，并晓得如何解释。正如朗曼(T. Longman)指出的，因着"圣经是一本表达感情的书，其中大部分意思是借着触动读者的感觉和意志来传达的"，读者必须小心不要"把它的形式非诗体化"，忽略了它的文学常规。[6]认识诗体独有的文学动感，不但能提高鉴赏力，也可以让以释经者更清晰地"听见"诗人的心声。[7]幸运的是，我们将会看到，虽然学者仍然对许多重要问题有所争议，近年对希伯来诗体的研究却已为我们揭开了一个宝库，让我们能从两约诗体的研究中，发现丰富的洞见。 274

8.1 诗歌的动态

何谓诗体？诗是文学作品，它的特色是简洁、用词鲜明活现，而且结构严密。[8]换言之，诗体呈现的结构、音韵和语言，都比散文体讲究。我们说"比较讲究"，因为许多散文体的文字也是有诗体的元素。事实上，我们不应把诗体和散文体视为完全无关的两个类别；事实上，它们代表着文学作品的两极。作品越紧凑、严密、浓缩，就越接近两极之中近乎诗体的那一边。[9]

济慈(John Keats)的诗《圣阿格尼斯之夜》(The Eve of St. Agnes)的开首诗行，说明了诗体的基本元素：[10]

St. Agnes' Eve—Ah, bitter chill it was!	圣阿格尼斯之夜——啊，何等苦寒！
The owl, for all his feathers, was a-cold;	猫头鹰的羽毛全都变冷；
The hare limp'd trembling through the frozen grass,	野兔发抖地缓步穿过结冰的草丛，
And silent was the flock in woolly fold.	羊群在毛中静默瑟缩。

构成这作品的主要成分，不是语法上的句子或段落，而是每一行的诗句。每一行都如此简短——没有一行能填满这书页上一行的印刷文字。若大声朗读这诗，就会发现每行内的音节轻重有致，节奏自然（例如，“and SI-lent WAS the FLOCK in WOOL-ly FOLD”）。

富有节奏感的每一行诗，表现了洗练的语言，诗人细心地将思想汇聚在简单并富节奏感的几个字里；没有任何“冗字”（用来填充空档或取悦读者的字词）。说到音韵方面，一首诗最明显的特色就是押韵。每一行最后的用字都是押韵的（“was”/“grass”；“a-cold”/“fold”）。[11] 更微妙的是，声母“f”出现在“for”、“feath-

275

ers”、“frozen”、“flock”和“fold”等字词中，可见是重叠的。诗人是以声韵套入诗行，以致读来悦耳。

最后，诗体语言有几个深刻的特点。第一，诗人以具体形象表达抽象的概念。他可以直接说出他的意思，比如说：“圣阿格尼斯之夜是十分寒冷的”之类。但是，他对寒冷的描述，却是通过三个形象——猫头鹰、野兔和羊群。如何寒冷？其寒冷的程度，见于猫头鹰的羽毛不能保持温暖，野兔几乎不能跳动，羊群甚至没有咩咩叫。那就是寒冷！[12]

事实上，这就引出了第二点观察。诗人通过鲜明活现的语言（“bitter chill”、“limp'd”、“frozen grass”、“woolly fold”），让读者经验他的主题：**感受**当夜的寒冷。故此，他的词句并不那么针对我们的理性，而是针对想象力。他的词句描绘一幅幅想象的图画，让读者感觉其内容——感觉、视觉、嗅觉、触觉或味觉。我们通过想象，可以看见猫头鹰的羽毛、缓慢费力地前行的野兔、静默的羊群；我们感受到晚上刺骨的寒意。总而言之，“诗是形象的语言，读者必须透过想象，感受各种处境，以此经验它”。[13]

不过，有人或许会提出反对，因为散文体也经常流露押韵的特点，并且运用

同样鲜明活现的语言。于是，他们会问，诗体跟散文体的分别在哪里？在此阶段，最好把诗体语言（即韵律的句子和具体的意象）和诗分别清楚。散文体的确也运用诗体语言（尤其是那些公开发表的作品）。然而，诗的独有特色是其精练和格式，这些都不是散文体固有的。虽然散文体也可以是紧凑和严密铺排的，它却是由句子和段落构成的。相反地，诗的结构却是以严密铺排、语意精练、一行一行的文字构成的。[14] 此外，与散文体比较之下，诗体较多运用隐喻和意象——那就是我们经常称之为"诗体语言"（poetic language）的。

旧约圣经的诗体跟我们最熟悉的诗体有什么异同呢？请看以下一首小诗，如何表达希伯来诗体的轮廓：

> 希伯来诗不是一团糟，
> 我们期望，也不是空洞的遐想，
> 它们可能没有押韵，
> 但每次你总看见，
> 诗人愁苦的心路！[15]

正如济慈的诗句所显示的，旧约诗体不是"一团糟"，而是有音韵（不一定押韵）、结构和诗体语言。释经者的责任是去发掘这三方面的特点，然后据其心得和洞见，对旧约诗体做出解释。 276

8.2 希伯来诗体的音韵

8.2.1 韵律与格律

我们首先看看**音韵**（sound）的问题。[16] 传统诗体（不论中英文）在两个层面上运用音韵：韵律（rhyme）和格律（meter）。**韵律**是在连续或相间的两行诗句最后一字同韵（例如上面例子中的"The owl, for all his feathers, was *a-cold* / And silent was the flock in woolly *fold*"，斜体字是韵脚）。**格律**是指每行诗句中的音节的轻重节奏。以下引自上文济慈诗句中的重音节奏，重音音节以大写字母

印出：

The OWL, for ALL his FEA-thers, WAS a-COLD
And SI-lent WAS the FLOCK in WOOL-ly FOLD.

在这个例子里，每隔一个音节是重音，每行有五个重读音节。[17]

希伯来诗在音韵的运用上，跟传统的英语诗体不同。例如，希伯来诗缺少英语诗体基本的押韵特色。希伯来诗人铺排诗句时，一般不会刻意使诗行之间的最后一词同韵。但另一方面，诗人偶尔也用押韵的手法，造成突出的效果。[18]最常用的是词尾韵(end-rhyme)，诗人利用词尾或后缀令相连的两行诗句尾音相同。例如，《以赛亚书》33:22 四行全部的尾音都相同，利用了后缀*-nû/ēnû*("我们的"或"我们")。另一种做法是偶字韵(word pair rhyme)，诗人在同一行诗句内，用了两个或以上的字词造成同音的效果。请看《以赛亚书》22:5 的例子，一行内有三个词是同韵的：

kîyôm	*mehûmâ*	*umebûsâ*	*umebûkâ*
因那日子(是)	溃乱、	践踏	烦扰。[19]

277 希伯来诗有一定的格律吗？自从 30 多年前开始，对于圣经以外的闪族诗体的研究，掀起了活跃的讨论，学者对这问题的看法也很不一致。在一端，某些学者实质上否认在圣经中的诗体有任何格律。[20]但另一端的学者则主张，圣经中的诗体是有格律的，无论是从字母或音节的数目解释，或从重读音节的运用解释，或从分析诗的句法结构来解释。[21]问题是直到目前为止，还没有一套体系能妥当地解释出现于诗体中的所有现象。每一套体系或多或少总要做出不同的迁就，才能将诗体套进该体系预设的模式中。[22]

我们认为，希伯来诗体既不是依从呆板的步调或单调的格律，也不是松散无序的诗节。而是依从赫鲁索夫斯基(B. Hrushovski)所称的**自由韵**(free rhythm)的节奏，即在某些宽阔范围内，变通运用重音节。[23]希伯来诗从几个方面显示出这样的变通。第一，一行诗句可以有两三个或四个有重读音节的字词。第二，平行句有(或没有)相同数量的重读音节字词。学者一般用数字来表达诗中对句

(couplet)的重读音节。譬如,在对句中每行有三个重音的,他们就称之为 3:3。假如第二行中有两个或四个重音,那就叫 3:2 或 3:4,视乎重音节的数目而定。第三,介乎重读音节之间的非重读音节数目是有变化的,当然至少必须有一个非重读音节。第四,构成诗体单元的平行句数目,可以是二至四行不等,通常不多于四行。最后,希伯来诗不必从头到尾依从单一的韵律格式,跟欧洲的韵律诗体不同。

另一方面,圣经诗体也受制于某些诗体规范——"诗"本身的特性。首先,不管重读音节的数目多寡,每一行或每一联本身都构成一个短语、句构单位或逻辑单位。换言之,每行(或每联)表达一个思想概念,或两个相关的概念。[24]第二,联句的长度不是相同就是近似的(即 3:3; 3:2; 3:4)。希伯来诗的对行避免过长或过短(譬如说 5:1; 4:1 之类)。第三,正如上文所述,一行诗句中不会出现两个相连的重音,其间至少有一个非重读音节。第四,又如上文所述,平行句的数目一般不会多于四句。最后,在某些类型的文学作品中出现的格式,似乎也在希伯来诗中出现。举例说,3:2 是葬礼挽歌的典型格式(详参见第九章)。[25] 278

认识希伯来诗的韵律,可以帮助我们更准确地解释旧约的诗体吗?答案是可以。首先,它应该让我们小心面对现行的希伯来圣经因格律问题而做出修改的做法。自 19 世纪开始,学者之间普遍有一习惯,总是提出种种细微的修改,把希伯来诗剪裁成一种为学者所主张、预期的格律模式。他们用心良苦,为要复原(或至少做到最接近)希伯来文原本的字句(即是经文批判学的方法)。虽然这种做法已经较前少见,却仍会在注释书及其他书中出现。[26]可是,在希伯来格律是较为自由的前提下,释经者在毫无保留地接受学者所提出的文本建议之前,应先审慎衡量。

其次,认识希伯来诗的韵律,能让我们了解经文其他层面的意义。[27]说实在的,我们即使不懂希伯来文,还是可以感觉到这些其他的层面。固然,英文圣经译本并没有反映希伯来文原来的重音[编按:中文译本也是一样],但按照逐字直译的版本(例如 KJV、NASB、ESV)的确能反映希伯来诗句的相对长度。诗句的长度又可以显示诗体节奏的另一面,就是它的快慢(tempo,我们当以什么速度来朗读)。而这快慢速度又会告诉我们,字里行间所描述的行动速度。

例如,长的诗行或几个长词连用,表达了慢速的概念(比较诗 19:7—9[希伯来圣经是 8—10 节];[28]哀 3:5 下—6 上、15),而短的诗行或一连串短词,所表达

279 的速度是断奏并轻快的(比较士 5:22;耶 46:3—4)。与此同时,诗句的长度若突然转变,把诗的速度由快调至慢,或由慢调至快,读者的注意力就会被吸引到这些诗句上,造成一种"特别效果"。这样的转变,是要促使读者特别留意。

试看《那鸿书》的一个例子。对于以色列所憎恶的敌人亚述的首都尼尼微城陷落,先知那鸿这样描写:

鞭声飕飕,
轮声辚辚,
骏马奔驰,
战车颠簸跳动。
骑兵腾跃冲锋;
刀剑烁烁发亮,
枪矛闪闪生光;
被杀的人众多,
死尸成堆;
尸体无数,
众人都被尸体绊倒。
都因妓女多有淫行,
施邪术的美丽女巫,
借着她的淫行诱惑列国,
借着她的邪术欺骗万族。(鸿 3:2—4,"新译本")[29]

简短而紧凑的诗句,传达了快捷的动作,而且是在广阔场景中从几个角度拍的快镜特写。它们制造了逼真的感觉,令人感受到从四面八方而来的动作。不过,作者把结尾的几行延长,突然把行动的节奏拖慢至全然停顿。行动的突然停顿,把读者的注意力集中在一件事上:尼尼微的淫行。最后几行把重点一语道破:尼尼微城之败亡是由于它的淫行(即它在政治上迷惑列国)。

总而言之,仔细研读优秀的译本,就能让不熟悉原文的释经者见到希伯来原文的部分精髓,从而揣摸到诗体的速度和意思。

8.2.2 诗词的音韵

除了韵律之外，圣经的诗人也用字词的音韵来制造诗体的不同效果。认识这些文学手法，将会非常有助于我们解释圣经的诗体。[30]

280

谐音(assonance)是一连串字词之间重复出现的相同或相近的元音。它的主要作用是赋予诗体单元连贯感，不论这是一个短语、一行诗句，或一连串平行句。由于谐音可以引人注意，故此它也有次要的作用——突出诗句中某些字词。它之所以能有这种作用，因为它是在同一诗体单元中，把字词的音韵跟字词的意思融合在一起。举个现成的例子，在苏联尚存的日子中，一个人可以说：“我宁愿活在共产主义中，也胜过死在核战争中。”不过，较简单的说法“Better Red than dead”(“红色总比死亡好”)却是远较深刻难忘。上句的英文重复了的“eh”音(b*e*tter、r*e*d、d*e*ad)发挥了连贯、强调而且令人难以忘怀的作用。

一个元音的重复出现，就是谐音最简单的形式。例如，试看以下对句中出现多次的 -a- 音：

希伯来文音译：	*maddûa‘ yārash malkām ’et-gād* *w*^{e} *‘ammôb*^{e} *‘ārāyw yāshāb*[31]
“和合本”中文翻译：	玛勒堪为何得迦得之地为业呢？ 属他的民为何住其中的城邑呢？(耶 49:1 下)

圣经所用的谐音韵也有比较复杂的，同一单元内可重复几个元音。以下是一个好例子，句中重复了 *a-a-i* 这个元音组合。

希伯来文音译：	*lō-’a’*^{a}*mîn kî-ya’*^{a}*zîn qôlî*[32]
“和合本”中文翻译：	我仍不信他真听我的声音。(伯 9:16 下)

头韵(alliteration)是对音韵的类似用法：在一个诗体单元内把相同或相近的子音重复发声。头韵的作用类似谐音——给予诗体单元(通常是一行诗句)连贯感，并予以特别的强调。其次，在圣经的诗体中突出某个钥词是平常的事，而且环绕该字词的头韵，也有强调的作用。[33] 最后一个作用是用头韵把声音与词义融合，让该字词深刻难忘。[编按：以中文词句为例，李清照的《声

声慢·秋闺词》首句"寻寻觅觅,冷冷清清,凄凄惨惨戚戚",读来就教人印象难忘。]

希伯来诗人以不同的方式运用这一类手法。有时候,某一句或某一行的字词全是用头韵,这手法称为"字头韵"(word-initial alliteration)。比如说,下列对句的下句就重复了开头的发声 sh-:

281

希伯来文音译: *'im-yhwh lō'-yishmār-'îr*
shāwᵉ' shāqad shômēr 34

"和合本"中文翻译: 若不是耶和华看守城池,
看守的人就枉然警醒。(诗 127:1 下)

最常见的头韵形式是在平行句中重复相近的发声。请留意在下面例子中重复发声 -k- 和 -ts-:

希伯来文音译: *kᵉtsîts yātsā' wayyimmāl*
wayyibrah katstsēl wᵉlō' ya'ᵃmôd

中译: **如花**般地生长,又遭割下;
他飞去**如影**,并不停留。(伯 14:2)35

头一行首词(*kᵉtsîts*)的子音 -ts- 出现了两次,并在第二个词(*yātsā'*)中出现第三次。这样的重复制造了诗句音韵上的连贯感。再者,头一行的 *kᵉtsîts*("如花")的子音组合 -k-ts-,在第二行的 *katstsēl*("如影")一词中再次出现,这样两行诗句就有音韵上的连贯感。在别的例子中,头韵的运用更可以是跨越数行的。例如,《约珥书》2 章 15—16 节上那八行诗句中,字母 -q- 出现了八次,其中四次是作为诗句头一个字母的。36

诗人往往在同一组词内使用谐音和头韵。例如,耶利米在受先知任命时有这个悦耳的词组:*lintôsh wᵉlintôts*("毁坏和倾覆",耶 1:10)。除了词尾的字母外,两个词的发音是完全一样的(*wᵉ* 是连接词"和"的意思)。同样地,以赛亚先知令人难忘的"葡萄园之歌"也有类似的表达手法,它的引言是以 *bᵉqeren ben-shāmen* 结束的(赛 5:1)。三个字词的尾音都是相同的(*-en*),让这句短语差不多

是押韵的。[37]

《希伯来书》的开首句也结合了谐音和头韵，以便增强效果：

Polumerōs kai polutropōs palai ho thēos lalēsas tois patrasin en tois prophētais.

多次和多方，在古时神晓谕我们的祖先，借先知。（来 1:1，根据原文直译）

"Many times and in many ways, long ago God spoke to our ancestors by the prophets"[原书作者英译] 282

除了头音的"p"重复之外（参粗体字），前两个副词（"多次"、"多方"）都是以 *polu-* 和 *-ōs* 的音开始和结束的。这些词音微妙地增强了诗句的修辞力量，为整卷书开首段落定下了诗体的调子（1—4 节）。[38]

好几年前，我们听过一位传道人把皮尔（Norman Vincent Peale）关于自尊的概念跟使徒保罗的概念作比较。在议论一番之后，他指出保罗的概念是较优胜的，接着他补充了一句："That's what makes Paul so appealing and Peale so appalling。"（"这就是保罗那么可爱，而皮尔那么可怕的原因。"）这句动听的话是运用了**双关语**（word play，也称为"paranomasia"或较通俗的"pun"）。希伯来诗也常常运用双关语的修辞技巧。[39]最常见的形式是诗人把两三个词凑合起来，而它们的三个子音中有一个是不同的。例如，以赛亚这样结束他的葡萄园之歌，来表达以色列是耶和华要栽种好果子的葡萄园（赛 5:7）：

他[耶和华]指望的是公平（*mishpāṭ*），
谁知倒有暴虐（*mishpāch*）；
指望的是公义（*tsᵉdāqâ*），
谁知倒有冤声（*tsᵉʻāqâ*）。

较为复杂一点的是"词根双关语"（"root-play"），即某字词的子音在下文的字词中重复出现，但次序不同。请看《诗篇》6:10[希伯来圣经是 11 节]，句中巧妙地把其中的词根 *b-w-sh* 和 *sh-w-b* 的子音互换：

我的一切仇敌都必羞愧（*yēbōshû*），大大惊惶；

他们必要退后（*yāshubû*），

忽然羞愧（*yēbōshû*）。

上述的双关语是在诗句的末节出现，让经文结束时有特别的修辞效果。

有时候，诗人会运用子音相同（即词根相同）的字词，切换其中的元音。例如，当耶利米告诉神："我看见一根杏树（*shāqēd*）枝"时，耶和华的回复就马上利用了这个词根（*sh-q-d*）："我留意保守（*shōqēd*）我的话，使得成就。"（耶 1:11—12）[40]诗人有时也会利用一词两义的双关语。这种方法是重复某个字词，但分别赋予不同的意思。请看传道者如何把同一格式（*'ên lāhem mᵉnahēm*，"无人"）重复，却赋予 *mᵉnahēm* 不同的意思：

283

我见受欺压者的眼泪，

见无人**安慰**他们。

欺压他们的有权势，

无人为他们**伸冤**。（传 4:1；根据 NEB 中译）

新约也有运用词音相似性的双关用法的例子，见于耶稣对彼得说的话中："我还告诉你，你是彼得（*petros*），我要把我的教会建造在这磐石（*petra*）上。"（太 16:18）两者相似的声音让听者把两个字词比较，而它们之间在声音和意义上的分别，就流露了耶稣的意思。"彼得"一语翻译自（英文的 Peter 实际上是音译）希腊文字词 *petros*（石头），而"磐石"则是翻译自 *petra*（坚固的岩石、突出的岩石），以彼得的名字作为双关语，暗示基督把他的教会建立在彼得上（正如《使徒行传》前段经文所呈现的）。[41]

重复字词（word repetition）是另一类常见的双关语形式。在这类情况中，诗人在多行诗句中重复某些字词（一个或多个），而且形式也许稍有不同。先知以赛亚在"葡萄园之歌"的开头几行，纯熟地运用了这个技巧（赛 5:1）。请留意重复的"唱"/"歌"（*shîr*）、"爱"（*lîdîdî*，*dôdî*）和"葡萄园"（*kerem*）：

我要为我所亲爱的(*lîdîdî*)**唱歌**(*shîr*),
是我**所爱者**(*dôdî*)的**歌**(*shîr*)论他葡萄园(*kerem*)的事:
我所亲爱的(*lîdîdî*)有葡萄园(*kerem*),
在肥美的山冈上。(赛 5:1)[42]

最后,诗人有时会用**拟声字**(onomatopoeia),即字词的声音近似所描述的行动在现实中的声音。英语有不少拟声字,例如"buzz"是蜜蜂嗡嗡叫,"babble"是婴儿的牙牙学语,"gurgle"是汩汩流水声,每个词都是模仿蜜蜂、婴儿或流水的声音。[编按:汉语的情况也相似,例如《诗经》的"伐木丁丁,鸟鸣嘤嘤"或"呦呦鹿鸣",字词体现的声音让我们听到伐木、鸟鸣和鹿鸣的声音。]同样地,读者仿佛可以听见,下面希伯来诗句所描述的战争场面中奔腾的马声(士 5:22):

那时壮马驰驱,	踢跳,	奔腾。
middharôt	*daharôt*	ʻ*abbîrāw* [43]

新约的例子可见于《雅各书》5:1,作者邀请富足人要"哭泣、号咷",前一个字词(*klausate*)可以用来描述听得见的哭泣声,而另一个字词(*ololyzontes*)无疑是一个拟声字,就像是哭哭啼啼的声音。某些人建议,在《马太福音》6:7 的动词 *battalogeō*("重复话")也是拟声字,因为它的发音就像是胡说之言。 284

这一类文学修辞既有效又有价值,它显示了人类语言和诗人的美感与创意;诗人把修辞技巧融入诗句,使之可爱、令人喜悦。不过,认识希伯来文的音韵又如何可以帮助我们正确解释经文呢? 请留意,圣经的诗人灵巧地运用音韵,把读者的注意力吸引到某些字词上。这既是有趣而令人愉悦的,而这些丰富的音韵也显出了诗人的心思。它把某些字词点题出来,那是作者想要强调的地方,因而指出诗的意思。有时候,双关语会突出诗的主题。无疑,有些诗篇重复使用"赞美他"(*hallelûhû*)一语,就是显示这些诗的主题是赞美耶和华(参诗 148:3—5,150 篇;比较启 19:1, 3, 4, 6)。在其他例子中,双关语显示出重要的对比。以前面提及的例子说,诗人利用 *b-w-sh* 和 *sh-w-b* 之间的子音互换,强调他祈求命运的逆转(诗 6:10[希伯来圣经是 11 节])。聆听诗人的用词,对解释圣经的诗体有相当大的帮助。

8.3 希伯来诗体的结构

8.3.1 平行体

学者把希伯来诗体的结构，称为**构件的平行体**(parallelism of members)，这种现象也塑造了新约作者的写作。[44]不幸地，这个用语却引起了普遍的误解。[45]很多人以为，“平行体”是指第二行诗句用不同字词来重复或对比前一行的意思。他们假定，行与行之间有个等号(=)将它们联系起来。事实上，平行体是一种现象，在其中两三行相连的诗句互相巩固、加强，并发展彼此的思想。在诗歌开始之后的语句，都是为了强调外加的思想，进一步界定、说明、扩展、深化第一行的诗句，或与其对比。正如伯林(A. Berlin)所言：

> 平行体把信息焦点放在文句本身上，但观察的焦点却是双重的。就如人类的视觉一样，它把同一对象两个稍微不同的影像重叠起来，当它们重叠之时，就产生了深度。[46]

奥尔特(R. Alter)对于诗行之间的变动所产生的影响，恰当地补充说：

285

> 在大多数情况中……含义的独特变动，就是提升或增强……聚焦、详述、具体表达，甚至可以称之为戏剧化的呈现。[47]

换言之，接续的平行诗行不只是重述开首的诗行，而是增加或扩大了首行的思想。《以赛亚书》1：10 说明了这种手法：

> 你们这所多玛的官长啊，要听耶和华的话！
> 你们这蛾摩拉的百姓啊，要侧耳听我们神的训诲！

上述两行之间的对比是明显的。它们的语法结构完全一样(命令式＋直接宾语和呼格)，个别字词在意思上也彼此相应：“听”/“侧耳听”；“耶和华的话”/

"我们神的训诲";"所多玛的官长"/"蛾摩拉的百姓"。

然而,正如上文说过的,第二行不只是以不同的字词来复述首行的意思,而是两行表现出微妙的差异。例如,某些字词虽然意思重叠,却不是完全同义的。"训诲"(希伯来文 *tôrā*)并不是"话"(*dābār*)的另一个说法,"百姓"('*am*)也不是完全对应"官长"(*qātsîn*)的。在圣经中,"话"是与先知的信息有关的,而"训诲"则与祭司教导律法有关(参耶 18:18)。同样地,"所多玛"和"蛾摩拉"不是同一城镇的两个名字,而是代表了两个邻近的城市(参创 10:19, 14 章,18 章)。当这两个名字相提并论时,它们就代表了"罪恶双城"。

我们认为,这些异同的组合是为了《以赛亚书》的修辞目的。一方面,它强调了他是要和全体人说话(由"官长"以至"百姓"),而且聪明地暗示所有人都有罪(就如所多玛和蛾摩拉的居民)。另一方面,由"话"转至"训诲",显示在以赛亚的思路中,有一种微妙而值得注意的思想发展。"话"代表下文是来自神的启示,而"训诲"就告诉读者要领受以赛亚的信息,正如领受祭司的教训一样。

耶稣以下这句著名的话也是在修辞上结合了相似性和差异性:

爱你们的仇敌,
　善待那些恨恶你们的人,
　祝福那些咒诅你们的人,
　祷告记念那些凌辱你们的人。(路 6:27 下—28,根据 NRSV 翻译)[48]

不论是在语法还是语义上,这四行乍一看似乎是平行的。每一行都是由一个命令式及其直接宾语构成,彼此之间的意思明显重叠(例如"爱"//"善待"、"仇敌"//"那些恨恶你们的人"等)。然而,细心观察,就会发现在接续的数行中有微小的差异。下一行是进一步澄清了第一行:"仇敌"不是指军事上的侵略者,而是指"那些恨恶你们的人";他们是"咒诅"或"凌辱"信徒的人。"爱"他们的意思是"善待"他们(即是做对他们有好处的事)、"祝福"他们(即是祝愿他们有神的祝福),并且为他们"祷告"。 286

这些例子说明了库格尔(J. L. Kugel)的看法:圣经诗体的诗行之间有非常复杂的关系,教人惊讶。[49]严谨的释经者在个别经文中找出诗句之间的关系,会避免过分简化的推断,把通篇缩减为一两条主要原则。相反地,他们会衡量平行体

的双重逻辑——即同时诉诸“同义的逻辑和进程的逻辑”。[50]

8.3.1.1 平行体的基本单元

传统上，学者把平行体分为三类形式，即同义平行、反义平行和综合平行，视乎接下去的诗行是重复、对比或发展前一行。[51]然而，近年的研究却避免使用上述的分类法，因为它过分简化和引起误解。

故此，我们以下是根据近期提出的有用方案，简单地论述平行体运作的几个方式。我们有两个目的：一是让释经者认识平行体的沟通潜力；二是协助释经者在错综复杂中找出头绪。若要达到这两个目的，我们首先要考虑学者是如何描述诗行的。有了这方面的认识，我们就能正确地描述诗行，而更重要的是可以看出它们之间的异同。然后，这些预备步骤就可以让我们理解在诗行之间是如何建立关系的。

诗行的专门用语是 stich（读作“stick”）。[52]两行诗句平行，形成一个单元，就称为**对句**（distich）；三行诗句平行，就形成**三连句**（tristich）。正如圣经划分了章节，让我们可以识别某一部分，同样地，学者一般是用大写字母来指某一诗行被认为是与下一句平行的部分。故此，一个三连句的首行可以是“A”，而第二和第三行分别是“B”和“C”。在某一诗行的细微部分，也是用细写字母指称的。请看以下的例子，它的两行诗句（分别是 A 和 B）大致上是同义的（诗 77:1）［编按：根据原书翻译］：

	a	*b*	*c*
A	我发声	向神	呼求；
	a'	*b'*	*c'*
B	我发声	向神	让他听见我。

两行诗句分别是由三部分组成的，A 行以 *a*、*b*、*c* 为代号，而 B 行以 *a'*、*b'*、*c'*

287 为代号。在此有两项大原则。首先，在每行诗句中，同一字母所代表组成部分的意思是一样的（在语意上平行），或所代表的组成部分有相同的语法作用（在句构上平行）。第二，在字母后加上撇号（例如 *a'*，读作“a prime”），表示这部分是属于第二行的。[53]于是，我们可以用 *a b c* 来描述 A 诗行的结构，用 *a' b' c'* 来描述 B 诗行，而全节经文的结构就是 *a b c* / *a' b' c'*。

请看以下第二个例子，这一节的平行句表达了一种对比（箴 14:34）：

	a	*b*	*c*
A	公义	高举	使邦国
	-*a*	-*b*	-*c*
B	罪恶	羞辱	是人民的

这两行在句构上是平行的，但在语意上却是表达相反的意思。为了表示对比，我们在 B 诗行的代号字母前加负号（—）。于是，我们就用-*a* -*b* -*c* 来描述它的结构，至于全节的结构就是 *a b c* / -*a* -*b* -*c* 。

然而，第二行（或第三行）诗句往往会略去不提第一行的某些细节，这种现象称为**省略**（ellipsis）。例如，常见 B 诗行会假设了第一行的动词存在，但没有重复出现。这样的省略就使第二行诗句没有动词。请看这个例子（摩 8:10）：[54]

	a	*b*	*c*
A	我必使	你们的节期	变为悲哀，
		B'	*c'*
B	以及	你们所有的歌曲	变为哀歌。

第二行（B）有第一行（A）“我必使”的意思，却省略了这个动词。可以推想，第二行选用的字词可能省略了这个动词。不过，这省略却不表示第二行比第一行短。事实上，两行的长度相若，甚至第二行较长。如果接下去的诗句，其组成部分比头一行的长，我们就用大写字母来表示（例如上例以 *B'*[B heavy prime]来对照 *b*）。[55]

不论哪一种情况，第二行（B）都可以略去动词，再加上第一行没有的部分：

288

	a	*b*
A	他传召	上天，

		b'	c
B	以及	大地，	为要让他审判他的民。

(诗 50:4;比较摩 9:10)

第二行诗句略去了(但假设它的存在)动词"他传召",但再加上一句词组(c),它之所以值得注意,因为它说明了传召的目的。换言之,第二行不只是重复第一行(A)的意思,而是更进一步**发挥**,说明了第一行的目的。[56]这个例子的结构是$a\ b\ /\ b'c$。

8.3.1.2 平行体如何发挥效用

平行诗句之间的关系相当多,而且逐渐增加复杂性——传统的分类方式(即同义平行、反义平行、综合平行)已经不足以描述其复杂的程度。属于较少复杂性的一端,有相当罕见的同义平行体。它是在第二行复述第一行的意思,只是措词不同(箴 19:5):

作假见证的,必不免受罚;
吐出谎言的,终不能逃脱。[57]

上述两行之间明显是平行的:"作假见证的"/"吐谎言的"和"不免受罚"/"不能逃脱"。两行之间看不出有什么发展。至于另一极端,则是 B 行跟第一行完全没有共通点可言(诗 115:18):

但我们要称颂耶和华,
从今时直到永远。

在这个例子中,B 行在句构上是完成 A 行,两行构成完整的一句。[58]我们将会见到,圣经的诗体大部分是介乎上述两个极端之间。若要判断某行诗句是位于两极之间的哪一点,我们就要明白平行体的运作原理——它是如何发挥效用的。这方面的认识,对于正确分析诗体是不可或缺的。

正如伯林指出的,平行诗句之间的关系,可以是语法性、字义和语意性,以及语音性的。[59]某些平行句之间的关系,只包含这些因素的其中一个,有些则包含全部三个因素。**语法因素**(grammatical factor)是平行体的结构骨架,它涉及在某

289

一平行对句中出现于先后两行的语法元素(时态、语气、语法格、数式等)。例如,在比较两句诗行时,我们可以见到名词的数式由单数转为复数,或者可以观察到动词的时态由现在转为未来。A 诗行可以是陈述句,而另一行(B 诗行)是疑问句;另一行可以是正面的陈述,而平行的诗句则是负面的陈述。[60]

如果说语法因素构成了骨架,那么**字义和语意的因素**(lexical-semantic factor)就构成诗句的血肉。[61]这个层面的焦点是平行诗句之间个别字词的关系。例如,希伯来诗人常以对偶字(word pairs)入诗,这是经常双双出现的字词,就像他们的语言亲族古乌加里特文一样。[62]这解释了平行诗句为何常有同义词(吃/喝,土地/尘埃)或反义词(左/右,有/无)。[63]另一方面,这因素也允许诗人发挥创造力,把两个原本无关的字词并列一起,造成诗体的效果(例子参见下文)。

语音因素(phonologic factor)是指在某一诗行或某一对句中采用音韵相近的字词(例如相关语)。英语人士常用这种可爱的方法来达到修辞效果。举个例子,有一个流行的笑话说,有一个人因老说俏皮话而遭定罪,被判绞刑。他站在绞刑台上时,群众可怜他,要求减轻他的刑罚,这个人的回答是:“No noose is good news!”[编按:他说的是:“无绳索就是好消息!”但语中暗借了英谚的“No news is good news”,而“noose”与“news”发音相近,其实这也是俏皮话。]当然,若要探讨旧约的语音因素,我们必须把希伯来原文朗读出来,并要留意其中相似的发音。不过,即使是采用译本的读者,也应当晓得这个现象,因为这是圣经注释家经常提及的。在译本的脚注中,有时也会指出希伯来名称所涉及的双关语(例如在 NIV 中的耶 1:12, 19:7;弥 1:10—15 等)。

8.3.1.3 平行体的类型

希伯来诗平行句之间的关系究竟如何?我们在此根据吉林厄姆(S. E. Gillingham)提出平行体的三个主要“变化”,进一步表达库格尔(J. L. Kugel)的基本定义“A,然后 B”的细微差异。[64]我们从近期的研究中选取了一些例子,根据吉林厄姆的分类系统地整理。我们的目的是训练读者的眼光,使之能辨认出平行体,并且提供某些用语,描述它们是如何运作的,这些都是解释诗体的重要条件。

(一) 平行体的第一类变化(A = B)是当 A 和 B 是以某类方式互相交替时出现的——即 B 是呼应或对比 A。[65]例如,在耶稣以下这句名言中,B 仅仅是呼 290

应着 A(即 *a b c* / *a' b' c'*)：

		a	*b*	*c*
A	因为	我的轭	是	容易的，
		a'	*b'*	*c'*
B		我的担子	是	轻省的。(太 11:30)

另一方面,《箴言》11 章 20 节却说明了 A=B 如何也可以是一个对比[编按：根据原书翻译]：

	a	*b*	*c*
A	耶和华	憎恶	心中乖僻的；
		-b	*-c*
B		他喜悦	行事完全的。

主词(耶和华)的省略,以及在 B 的对比,形成了平行体 *a b c* / *-b -c*。这节经文把耶和华对两类人的回应做出鲜明的对照。他“憎恶”乖僻者,却“喜悦”正直的人。这构成了一种反义性(antithetical)的对立,因为它所谈到的对立者之间没有共通点。在圣经中,良善和邪恶是誓死对立的。耶和华因着自己的本性,不可能以邪恶者为荣,也不会憎恶正直的人。顺便一提,我们应该留意到这句箴言的一语双关——同时既有鼓励,也有警告。一方面,它鼓励正直人保持他们行事完全的生活。另一方面,它警告邪恶的人停止他们可憎的表现。

有时,平行的诗句所传达的可以对比,而不是反义。因此,我们把类型定义为“对比”(contrast),而不是“反义”(antithesis)。[66]请看《士师记》5:25：

	a	*b*		*c*
A	西西拉	求		水，
	a'	*b'*	*d*	*c'*
B	雅亿	给	他	奶子。

在诗行之间，把迦南将军西西拉所求的水，与基尼妇人雅亿给他的奶互相对照。可是，与以往的例子不同，这里没有反义的出现，因为水与奶都是可以被接纳为二择其一，而不是直接对立的东西。简言之，对比的平行体包括了简单的对比与实际的反义。

（二）在平行体的第二类变化中（A > B），A 是说明主要的概念，而 B 是修饰它，从而把 A 的思想引向完整。例如，圣经的诗体往往呈现了从属（subordination）的平行体，即第二行诗句在句构上从属于它的平行句。以《诗篇》111:6 为例，B 诗行描述耶和华做成 A 诗行所述之事的方法：[67] 291

A　他向百姓显出大能的作为，

B　把外邦的地赐给他们为业。

换言之，A 诗行为读者带来一个问题：耶和华怎样向他的百姓显出能力呢？B 诗行就回答了这个问题：他借着把别国的领土夺回，赐给他的百姓，从而展示他的能力。

另一种常见的从属关系，就是某诗行为另一诗行的观点补充其原因，正如《出埃及记》15:21 显示的[编按：根据原书翻译]：

A　要向耶和华歌唱，　（陈述）

B　　因他被高高举起，　（理由）

C　马匹和骑士　（实例）

D　　他已投在海中。

若要正确解经，读者就必须仔细了解每一诗行的逻辑。"要向耶和华歌唱"，要求人发声歌唱。可是，为什么应当歌颂耶和华呢？因为他是一位"被高高举起"的神（另参诗 13:6），即是说，他是统治天地者。不过，这节经文更回答了另一个问题：有何证据证明他那被高高举起的地位呢？答案是："他已把马匹和骑士投在海中。"——这令人联想到耶和华在红海大胜法老的一幕。总括而言，诗人提出一个理由来支持他的命令，然后提出一件事例来支持他的理由（另参诗 106:1，107:1）。若要正确理解诗人的意思，就得按部就班，逐行逐句做出判断，正如我

们在此所示。

在其他例子中，诗行说明了平行句的**时间**[编按：根据原书翻译]：

A　在巴比伦河边，

　我们曾坐着，流泪　（陈述）

B　就在我们想起锡安的时候。（诗 137:1）（时间性子句）[68]

在此描述，被掳的以色列人如何在巴比伦坐下哭泣。时间性子句（temporal clause）说明了他们哭泣的时间，那就是他们想起家乡的圣山（锡安山）之时。不过，时间性子句也暗示了百姓哀伤的理由：回忆起所爱的锡安山。[69]

292 谨慎的研经者必须学习分辨两者的类型，而且据此解释每一种情况。

（三）平行体的第三类变化（A < B）是出现在 A 诗行介绍了一个概念之后，B 诗行就进一步补充完成。在**延续**（continuation）的平行体中，接续的平行句表达了思想的发展。例如，《以赛亚书》40:9 似乎是简单的重复字句，实际上描写了一个进程：[70]

A　报好信息给锡安的啊，

B　你要登高山；

C　报好信息给耶路撒冷的啊，

D　你要极力扬声。

E　扬声不要惧怕，

F　对犹大的城邑说：

G　"看哪，你们的神！"

乍一看，上述重复的短语和平行的字句，让人感到接下去的几行只是用不同的字词来重述头一行的意思。[71]实际上，经文是根据报信者一连串行动的正常次序来描绘的。首先，他登上高山，面向大片土地，然后他扬声宣讲信息。那时候他才说："看哪，你们的神！"这高潮是在最后一行才出现的。因此，若要明白这些例子，读者的视线就必须越过表面的重复，推敲每一行的逻辑，发现各行之间是如何联系起来的。若不能完成这些步骤，就会对经文产生误解。

在**比较**（comparison）的平行体中，平行句构成了一个明喻，那就是比较（有关明喻，参见下文）。《诗篇》103：13 是这类平行体的一个例子：

A　　父亲怎样怜恤他的儿女，

B　　耶和华也怎样怜恤敬畏他的人！

诗人在此把耶和华的怜悯，对照父亲对儿女的心。他以熟悉的（或至少是比较熟悉的）一件事物（父亲怜悯的心），来说明陌生的（或至少是较不熟悉的）耶和华的怜悯。通过这个比较，诗人使本来是抽象的概念（“耶和华有怜悯”）变得有血有肉。作者在字里行间唤起读者孩提时的经验：他的父亲如何充满怜悯，以微笑和拥抱来原谅无数的错误。现在，读者从比较中看见耶和华的怜悯。这正是作者要表达的重点：“耶和华有怜悯”。不过，上述对句也微妙地说明了谁是耶和华的儿女——不只是以色列民族，也是“敬畏他的人”。

不过，比较有时是含蓄而非直述的。我们说“含蓄”，因为在这些情况中，希伯来经文没有明喻的明确记号，例如“好像”、“如同”之类的字词[编按：上述例子是用了“怎样”一词来表示明喻]。相反，只是简单地把两行诗句并列，没有交代它们之间的关系（即隐喻）。请看《诗篇》125：2 的字面翻译：　293

A　　耶路撒冷——被群山围绕，

B　　而耶和华围绕他的百姓。[72]

为什么诗人把这两行并列呢？它们之间有何关系？显然，他把“群山”与“耶和华”并列，原因是两者在某种程度上可以作一比较。两者之间有什么相同呢？两者都是保护耶路撒冷，免受敌人的侵扰。故此，这个对句是把两者所提供的保护作一比拟。正如上文所述，诗人是以具体的方式来谈论某一抽象的概念。关于耶路撒冷群山那一行是作为比喻，对照耶和华所给予的保护。NIV 的译者正确地理解这一点，插入了英语语法中“as”的记号，明确表达没有言明的比喻[编按：“和合本”两次用“怎样”一词，显示了比喻的关系]：

As the mountains surround Jerusalem

So the Lord surrounds his people.[73]

若细心思想耶和华的保护,可以把它想象成是一块巨大、高如城楼,像城墙般围绕自己的磐石,敌人难以进入。若要明白诗人的意思,读者就必须判断,群山如何被比拟为耶和华,而且诗人的焦点究竟是群山还是耶和华(显然是后者)。当释经者解释两者之间的对照时,必须提防对用作比拟之事物的特点("群山"或"父亲"的意思)有先入为主的观念,把这些当成是诗人的意思。相反,释经者应该致力从有关该比喻的描述中,抓住重点(耶和华的怜悯或保护)。

一个比较也构成了诗人运用传统"由浅入深"的论证方式的基础。耶稣在《马太福音》7:11 的言论,说明了这一点:[74]

A　你们虽然不好,尚且知道拿好东西给儿女,

B　何况你们在天上的父,岂不更把好东西给求他的人吗?

上述诗行把地上("不好"的)父亲的慷慨,与"你们在天上的父"(想必是公义的)比较。这比较提出了理由,假如前者("较浅者")拿好东西给儿女,那么后者("较深者")只要有人求他,就会做更多慷慨的事。显然地,B 行在 A 行的引介之后提出了主要重点。

在**说明性**(specification)的平行体中,第一行是以概括的字词来表述,而接下去的诗行就以具体说明。换言之,这是从概括移向具体。[75]具体说明有不同的形式,有时是与空间或地理事物有关。《以赛亚书》45:12 是一个例子:

294

A　我造**地**,　(概括)

B　　又造**人在地上**。　(具体)

C　我亲手铺张**诸天**;　(概括)

D　　**天上万象**也是我所命定的。　(具体)

在这两行诗句中,记载耶和华宣称自己创造宇宙。[76]留意在每一对句的首行(A, C)是怎样关系到某一地域(天、地),第二行(B, D)则把焦点放在该地域较具体的事物上,即在其中栖居者。由概括至具体的转移,把读者的注意力集

中在范围较狭小的视野上。同时,CD两行延续了AB的思想,以“耶和华是掌权的创造者”为主题。它们这样做,是借着把掌权的地点从地上(AB)转移到天上,他在那里“命定”(现在也是一样)他的大军(“天上万象”)——神拯救以色列的工具。

在这类诗体的其他情况中,接下去的诗行是解释第一行的意思。例如,留意《以赛亚书》48:20下—21如何具体地解释第一行的意思:

A　　说:“耶和华**救赎**了他的仆人雅各了。”

B　　　耶和华领他们走过荒野的时候,他们**并不干渴**;

C　　他为他们使水从磐石**流出来**。

D　　他**裂开**磐石,**水便涌出来**。[77]

第一行(A)道出这个概括的陈述:“耶和华救赎了以色列。”接下去的数行(B,C,D)解释了耶和华所施行的救赎,而且越来越具体,每一行都含蓄地回答了紧接上文的平行句所引起的问题。奥尔特称这种手法为“解释链”(explanatory chain):

> 神“救赎”以色列是什么意思(第一行)?他们在荒野并不干渴(第二行)。他们怎能不干渴呢?因为他使水从磐石流出来(第三行)。他如何使水从磐石流出来呢?就是借着分裂磐石,水便涌出来了(第四行)。[78]

诗人本来可以从多个向度来描写以色列蒙拯救的事件。例如,他可以回顾在红海旁大败法老的一幕、吗哪的奇妙供应、以色列人从为奴之家出来,或在西奈山上与神相遇的一刻。然而,他没有提到这一切,而只是集中在这一幕——耶和华分裂磐石,给以色列人水喝的那一天(参民20:11)。在此再一次说明:正确的解释,必须仔细顾及开首和继续下去的诗行的思想发展。

说明性的平行体有另一变化,就是在第二诗行以戏剧性的方式,说明头一行的意思;开首的A诗行是一般的陈述,接下去的B诗行是令人注目的词句。请看以下例子,在一个动词中的简单转换所带来的戏剧性效果[编按:根据原书翻译]:

295 A 旷野的族类，必**在他面前下拜**；

B 他的仇敌必要**舔土**。 （诗 72:9）

这段经文的上下文是为以色列王的祷告，祈求成功的统治，也许是发表于以色列王登基之日的祷辞。[79]在对成功的期待中，讲者（可能是一位祭司）肯定其中一个层面就是君王国度的扩展。A 诗行是典型的一般性陈述句：旷野的族类要臣服在君王的统治下。根据古老的习俗，在某人"面前下拜"是向那人表示深深的尊敬。然而，B 诗行却道出两方面的详情：这些族类不是王的朋友，而是"仇敌"；而且它描绘出仇敌下拜的情景——他们要"舔土"。这令人震撼的语言，戏剧性地说明了仇敌的全然降服。

还有另一种变化，第二诗行可以说明第一行的目的。举个例子，请看《箴言》4 章 1 节：

	a		*b*		*c*
A	众子啊，要听		父亲的教训，		
	a'				
B	留心	[父亲的教训]			得知聪明。

"要听"(*a*)和"留心"(*a'*)之间的平行诗行，令人产生一个印象，以为 B 诗行(*a'c*)不过是重述 A 诗行。其实，B 诗行由于省略了 *b*（"父亲的教训"），结果给诗人留下了节奏空间，可以加上一个目的子句(*c*，"得知聪明")。这样，*a'c* 就不只是重述 *a b* 的内容，更是说明了 *a b* 的目的（儿子为何当听父亲的教训呢？原来是为了得知聪明）。若要正确解释这一节，就须先明白第二行是作为补充的。若把这句箴言意译，那么正确的演绎是：智慧的儿子听从父亲的教训，好让自己得知聪明。

A ＜ B 平行体最后一类主要用法是**增强性**(intensification)的平行体。在这一类平行体中，对句的第二行以尖锐、极端或强烈的方式，重述头一行的意思。把这种效果用另一种方式表达，我们可以说，第二行是以说"还不只此呢"来发展第一行诗句。[80]这样增强性的词句，是要增加整联平行句的力量。增强性最明显的例子，是在平行句中运用数字。请看以下出自摩西临死之前对以色列人说的

一番话：

A　　一人焉能追赶他们千人？

B　　二人焉能使万人逃跑呢？（申 32:30）

显然，“一”和“二”这两个数字，跟“千”和“万”这两个数字虽然不同，却都是一对由少数增加至多数的数量。摩西的问题包括了两个假设性的军人数目对比，第二个比第一个更多，借此强调以弱胜强的悬殊。A 诗行的比例是 1∶1 000，而 B 诗行的“二”字原本让读者预期那将是 2∶2 000 的数目。结果，那却是意料之外的“万”人，是第一行的十倍，达到诗的高潮效果：突出摩西论到骇人的军兵溃逃的现象。[81]　296

增强性的方式，也以别的形式出现。举例说，请看这一节经文中动词之间的强度对比[编按：根据原书翻译]：

A　　你的仓房必**充满**壳谷物；

B　　你的酒醡有新酒**盈溢**。（箴 3:10）

这两行在内容上互相补足：A 诗行是关于谷物的，B 诗行关于酒。两者相提并论，所表达的是一个意思：神要丰丰富富地供给那些尊敬他之人的需要（即吃的和喝的）。不过，“充满”与“盈溢”两个动词是有情感上的对比的，前者描述一个状态，后者描绘一幅图画，带有夸张色彩。那就是说：以色列拥有的酒将多得会涨破酒醡！其他诗人把互相平行的名词连用，同样收到这个效果。例如，请看以下诗句[编按：以下译文根据“和合本”稍作更改]：

A　　岂能在坟墓里述说你的慈爱吗？

B　　　岂能在灭亡（*'ᵃbaddôn*）中述说你的信实吗？

C　　你的奇事岂能在幽暗里被知道吗？

D　　　你的公义岂能在湮没之地被知道吗？

（诗 88:11—12[希伯来圣经是 12—13 节]；参赛 59:9—10）

在经文的上下文中，诗人催促耶和华把他从死亡中救出来。出乎意料的是，诗人提出一点为论据，辩称神是应该如此做的：只有活人才能够赞美神，死人却不能。正如奥尔特留意到的，在词句中用了两套平行字词，一套是意义相近的字词，另一套是显示发展的字词。意义相近的字词有“慈爱”/“信实”、“奇事”/“公义”，另一套字词则是“推进一种渐进的、想象性的死亡的实现……”[82] 诗人先将常用的“坟墓”一词与诗体用的“灭亡”（*'ᵃbaddôn*）一词并列。然后点题，提出坟墓无情地带来的可怕命运——湮没，这样就稍微提升了后者的情感强度。

紧接着，诗人又把另一个日常用词（幽暗）和一个指称阴间的诗体用语（湮没之地）并列。“幽暗”比“坟墓”更深一层，涉及死亡的感官经验，把死亡的经验变得个人化。最后的“湮没之地”总结了头几行诗句，也推进至有力的结尾。它的意思是：“在死亡的领域中，人类彻底被遗忘，全然湮没，更不要说想起神的伟大了。”[83]

某些经文或会令读者难以分辨其平行体的性质，究竟是增强还是说明，因为两者或多或少都有互相重叠之处。我们还要接纳这个两类平行体同时出现于一段经文中的可能性。例如，在保罗论基督的短诗中（腓 2:6—11），以下的著名诗行就可能有此情况了：“就自己卑微，存心顺服，以至于死，且死在十字架上。”（8节下）[84] 保罗断言，耶稣对神的谦卑顺服，导致他甘愿接纳死亡，而最后一行（“且死在十字架上”）同时提出了他**如何**受死的具体情况（不是自然死亡，而是像罪犯般受刑而死），以及在“十字架上”的情感增强（那是一个“在人类卑微的至极状况”的形象）。[85]

297

事实上，不论是哪一首诗，研经者都须逐行进行细心检视，然后才能判断它们之间的关系。正如彼得森与理查兹所指出的：“A 和 B 句并列，所提供的含义几乎是有无限可能。”[86]

总括来说，平行体向读者呈现了措辞广泛的生动和创意方式。在我们的分析中，我们已经查考了平行体发挥作用的许多方式。或许在下表中，我们列出的这些方式的大纲，有助于读者一目了然。我们已经描述了平行体的三类主要方式（A = B; A > B; A < B），可以进一步分为七类。然后，其中有两类可以再细分。

平行体的类型

A=B　(1) 重复(Echo)

　　　(2) 对比(Contrast)

A>B　(3) 从属(Subordination)

　　　　方法(Means)

　　　　原因(Reason)

　　　　时间(Time)

A<B　(4) 延续(Continuation)

　　　(5) 比较(Comparison)

　　　(6) 说明(Specification)

　　　　空间(Spatial)

　　　　解释(Explanation)

　　　　戏剧性效果(Dramatic effect)

　　　　目的(Purpose)

　　　(7) 增强(Intensification)

8.3.2 其他诗体结构

在此,作为希伯来诗体结构这一部分的结束,我们向读者介绍在圣经中诗人普遍采用的其他结构手法。**层阶式平行体**(staircase/stairstep parallelism)是指在一个对句(或三连句)中,第一行以后的诗句逐层发展。[87]换句话说,它们增加了在开首的对句中所没有的资料,并且经常运用省略的方法。请看以下三个例子的层阶式结构[编按:以下译文根据“和合本”稍作更改]:

298

A　以色列处女啊,你当回转,

B　　　　　　　回转到你的城邑。(耶 31:21 下)

A　醒来吧,我的灵啊!

B　醒来吧,　　　琴和瑟!

C　我要唤醒　　　　早晨的太阳!(诗 57:8[希伯来圣经是第 9 节])[88]

A　**生命**在他里头，

B　而且　　这**生命**就是人的**光**。

C　　　　　　　　　　**光**照在**黑暗里**，

D　而且　　　　　　　　　　　　**黑暗**不接受光。(约 1:4—6)[89]

在《约翰福音》一章的例子中，"生命"把 A 诗行标示成为第一个层递的阶梯，而且成为下一层(B)的起首关键词。B 诗行在"生命"之上加了"光"，继而成为再下一层(C)的起首关键词，C 诗行就以"黑暗"总结，提供了最后一层(D)的起首关键词。上述一对一对的字词，联系了诗行的对句(即"生命"[A // B]、"光"[B // C]、"黑暗"[C // D])，而且通过在往后诗行中加入新的字词，展示了一个层阶式的思想发展。简言之，诗句在重复中有变化，接下去的诗行延展第一行的概念，形成一个字句上的"阶梯"。作结束的元素，实际上使得思路完整。诗体的效果从行与行之间的渐次层阶中表现出来，并以最后一行为高潮。

交错配列(chiasm 或 chiasmus)是另一种常见的结构手法，指平行句的词序与前句相反(*a b* / *b'a'*)。若在两行之间把相对的成分联机配对起来，就会形成希腊字母"X"(*chi*)的形状，成为这类修辞法名称的由来。一般来说，交错配列只能从希伯来文的经文中看出来(参伯 6:15；诗 137:5—6 上；摩 5:7、14—15、24)，不过译文偶然也会反映出这个特色。请留意以下取材自《路加福音》1:71—75 的例子，经文各行如何以肯定神的圣约为中心。经文的"仇敌"和"列祖/祖宗"等字词，显示了平行的关系：

a　拯救我们**脱离仇敌**

　　　和一切恨我们之人的手，

b　　　　向我们**列祖**施怜悯，

c　　　　　　记念他的圣约——

b'　　　　就是他对我们**祖宗**亚伯拉罕所起的誓，

a'　叫我们既从**仇敌**手中被救出来，

　　　　　　　就可以终身在他面前，坦然无惧地用圣洁、公义事奉他。

299　请查考在这些例子中的字词逆转，以及 X 的模式(*a b c* / *b' c' a'* 和 *a b c* /

c' b' a')[编按:以下译文根据《和合本》稍作更改]:

a	*b*	*c*	
在犹大,	神	为人所认识;	
	b'	*c'*	*a'*
	他	的名为大	在以色列。(诗 76:1)

a	*b*	*c*
安息日	设立	是为人,
	c'	*a'*
人不是	(　　)	为**安息日**。(可 2:27)[90]

在第一个例子中的交错配列,把两对平行的元素"在犹大"/"在以色列"和"为人所认识"/"的名为大"的次序调转。在第二个例子中,"安息日"和"人"的字词倒转了。通常,交错配列不只是为达至修饰的效果,诗人也是借此告诉读者有关诗句的一些意思。例如,诗人可以用交错配列法来强调两行之间在内容上的对比(表示命运的逆转,或强调两者的对立[比较反义性的箴言])。故此,释经者必得分析个别交错配列的例子,留意它是如何影响经文的意思。[91]

交错配列法不仅用于行与行之间。我们在圣经中也发现**扩大的交错配列**(extended chiasm)的例子,构成整个段落,甚至是全卷书的交错结构。[92]基本上,当扩大的交错配列出现时,经文或书卷的后半部就与前半部对应,只是次序恰好相反。对应的各部分内容平行,而就一段经文来看,经常会有相同或相近的字词出现。

此外,在扩大的交错配列中,高潮是位于经文结构的中心点,正是找不着对应平行的那一部分。这个高潮构成了经文的支点,把上下两半结合起来。我们可以在此找到经文的重心。最后,一段经文的次要强调之处,就是出现在结构的外围,即开首和结尾的部分(A 和 A')。

《耶利米书》2:5—9 是在一段经文里出现扩大性交错配列的例子。留意以下 300 平行单元之间的对比(例如 A / A', B / B'等)、后半部的相反次序,以及它的支点(E)。[93]为了显示出各部分之间的联系,我们把主要字词用黑体字印出[编按:

根据原书翻译]:

耶和华如此说:

A　你们的**列祖**见我有什么不义,　2:5
　　竟远离我?
B　　他们随从“虚无”,自己也成为虚无,
C　　**从来不问:**　6
　　“耶和华在哪里?”
D　　那领我们离开埃及之**地**,
　　引导我们经过旷野,　7
　　　经过荒原、有深坑之**地**,
　　　经过炎热黑暗之**地**,
　　　经过无人居住、渺无人烟之**地**的。
E　**我领你们到肥沃之地**,让你们**享用其佳美的果子**。
D'　但你们一来到,就玷污了我的**地**,
　　把我赐给你们的产业变成可憎。
C'　祭司**从来不问:**　8
　　“耶和华在哪里?”
　　律法专家不认识我,
　　牧人背叛我;
B'　先知奉巴力之名说预言,
　　追随“无益的神”。
A'　为此,我必与你争辩,　9
　　耶和华说,
　　也必与你们的**子孙**争辩。

在大部分对应单元之间的平行,十分明显。C'重复了 C 的用语,而 D'重提了 D 所强调的“地”。B'澄清了 B 所用的字词“虚无”是指背道之事,而有关家族的用词“列祖”(A)和“子孙”(A')就互相平行。E 是没有对应部分的结构支点,说明了经文的重心:耶和华(相对于巴力)把以色列带到一片肥沃多产(相对于不毛)

之地。在结构的外围，A / A'说明耶和华指控全以色列，由他们的祖先及至后代。显然，明白这架构就得到解释这类经文的钥匙。它有助于读者找出经文的重点，从而容许他们解释整段经文——即研究环绕经文的内容如何支持那重点。

扩大的交错配列也可以是圣经书卷整体结构的基础。举个例子，留意下面由奥尔登(R. L. Alden)提出的关于《雅歌》的详尽平行结构：[94] 301

《雅歌》的平行结构

A 1:1—4 上“愿你吸引我”
  B 1:4 下 朋友之言
    C 1:5—7“我自己的葡萄园”
      D 1:8—14“怀中”、“银”、“我们要为”
        E 1:15—2:2“房屋”
          F 2:3—7“他的左手”“耶路撒冷的众女子……情愿”“苹果”“爱”
            G 2:8—13“放香”、“我的佳偶，起来”、“开花”
              H 2:14—15“葡萄园”、“求你容我得见”
                I 2:16—17“良人属我”
                  Ja 3:1—5“看守的人遇见我”
                    Jb 3:6—11 御轿的描述、“金”、“黎巴嫩”、“锡安的众女子”
                      Jc 4:1—7 女子的描述、“你的眼……头发……牙齿”
                        K 4:8—15“没药”、“香品”、“蜜”、“蜂房”、“酒”、“奶”
                        L 4:16“[他]自己的园里”
                        *L'*5:1 上“我的园中”
                      *K'*5:1 下“没药”、“香品”、“蜂蜜”、“蜜房”、“酒”、“奶”
                    J'c 6:4—11 女子的描述、“你的眼……头发……牙齿”
                  J'b 5:10—六 1“金”、“黎巴嫩”、“耶路撒冷的众女子”
                J'a 5:2—9“看守的人遇见我”
              *I'*6:2—3“我的良人也属我”
            *H'*6:13—7:9 上 [10 上]“葡萄”、“酒”、“我们得观看你”
          *G'*7:9 下—13 [10 下—14]“放香”、“我的良人，来吧”、“开花”
        *F'*8:1—5“他的左手”、“耶路撒冷的众女子……自己情愿”、“苹果”、“爱情”
      *E'*8:6—7“家中”
    *D'*8:8—9“两乳”、“银”、“我们要在其上建造”
  *C'*8:10—12“我自己的葡萄园”
 *B'*8:13“同伴”
*A'*8:14“求你快来”

根据这个结构，书卷的主要焦点是在 L // L' 和人间亲密爱情的主题（“在

302 他/我的园中”）。这卷书整体结构的一瞥，提出了一个起始点，进一步解释《雅歌》。[95] 细心留意中间的地方（L // L'），谈到人间肉体的爱，成为理解整卷书的钥匙，因为它们大概是基于它来支持或扩展。最后，晓得在中间的基调和主题，反而可以协助启发全书中的个别部分的解经。[96]

对称法（Merismus）是另一类文学修辞手法，同时出现于散文体和诗体之中。作者用同一范畴的两极来表达整体——即两极及其间所有的一切。[97] 对称法的一种常见形式，是采用由两极词组构成的短语。有时候，短语本身的行文就直接表达了一种连续。例如，试看《耶利米书》这句话：

> 他们各人不再教导自己的邻舍……说：“你该认识耶和华”，因为他们从**最小**的到**至大**的都必认识我。（耶 31:34 下）

先知要强调的是，在新约之下，人人都会认识主。为了加强这一点，他就采用对称法，即“由[重要性]最小的到至大的”这短语，表达“重要人物”这个范畴的两极。这个短语若换上别的话，就是“从不重要的人物，到重要的人物，以及两者之间的所有人”。在其他例子中，只有“和”字是把两极词组连接起来的。例如，留意圣经这熟悉的开首句：“起初神创造**天**（和）**地**。”（创 1:1）“天和地”这个短语，代表着“宇宙”范畴的两极，肯定了是神创造它们和其中所有的一切。[98]

对称法的第二类常见形式是在平行诗行中使用两极词组。请留心诗人如何透过两次使用对称法，呈现神的伟大：

> **地的深处**在他手中；
> **山的高峰**也属他。
> **海洋**属他，是他造的；
> **旱地**也是他手造成的。（诗 95:4—5）

为了达到全面而广泛的效果，诗人采用了两组有关“地”这范畴的两极词组，各自分布在平行诗句中。第一组是描述地的纵向两极（“深处”/“高峰”），另一组

303 是描述横向两极（“海洋”/“旱地”）。整体作用是要有力地肯定一点：神拥有地上

的一切，而且按照上下文理解，这一点就是神的伟大的明证。

最后一类结构手法，同样见于散文体和诗体：**首尾呼应**(inclusio)，即在诗体的结束部分重复开首的词或词组，给予全首诗一个外框。[99]这样的重复，使得整首诗有一气呵成和结束之感。[100]举个例子，《诗篇》第8篇的开首和结尾，以此句为首尾呼应：

> 耶和华我们的主啊，
> 你的名在全地何其美！(诗8:1上、9)[101]

留意到这个首尾呼应的特点，十分重要，理由有二：它表示诗体的大主题是耶和华在地上的威名，而它暗示我们必须在那个主题的亮光下，理解所有余下的经节(1节下—8节)。换言之，其余的经节是为了说明或扩充这个主题。例如，讲述人性的长长一段(3—8节)。它对于一个奇妙奥秘感到惊叹——神竟然顾念软弱微小的人，甚至指派他们治理他亲手创造之物。然而，这个主题的前后呼应却显示，人类之所以被提升至尊贵的地位，其实是显示了(甚至是反映了)神的更大威荣。换言之，神俯就微不足道的世人，把他们提升至尊贵的地位，这本身就彰显了他的伟大。[102]或请留意《马太福音》19:30包括了以下的字词："然而，有许多在前的，将要在后；在后的，将要在前。"事实上重复了这些字词，虽然是在一类交错配列结构中倒转过来，在《马太福音》20:16中说："这样，那在后的，将要在前；在前的，将要在后了。"《马太福音》通过使用这类首尾呼应，就是想让读者理解两节经文之间的家主的比喻，这个比喻叙述他园中从早到晚工作的不同雇工，比喻的信息就是在这个原则的亮光之下——在神的国度中，价值观是颠倒过来的。

8.4 诗体语言

除了运用独特的结构和音韵外，圣经的诗体也运用独特的**语言**。不幸地，平行体的现象让人产生了先入为主的印象，常常以为那就是圣经诗体的全部实质。可是，正如莱肯注意到的：

304

> 平行体……并不是读者认识圣经诗体的最必须项目。更关键的是……有能力去辨认及解释诗体语言的各类修辞手法。[103]

我们期望读者是这样做,使之能"辨认及解释诗体语言的修辞法"。在此,我们将处理诗体语言的两大方面:意象及其他修辞法。

8.4.1 意象

首先,我们必须明白诗体语言的本质。诗人实际上是画家,以词句来作画。他们从调色板上选取了**意象**(images)这个颜色,那是"令读者产生想象性的感官经验的词句"。[104]如果选择得好,这些词句就会在读者脑海中引起鲜明的图画,牵动强烈的情绪。它们向我们的感官和情感挑战,驱使我们看见并经验这些文字图画。故此,若要产生效果,意象必须是具体的,而不是抽象的。圣经的诗人把抽象的概念"耶和华把我好好照顾"转换为:"耶和华是我的牧者,我必不致缺乏"(诗 23:1)。诗人描绘了一幅简单而温馨的图画,表达了最好的照顾:一个牧人确保他的羊群得着需用的一切。再者,有效的意象兼具了意想不到的成分,或是引出一个未为人知的新意象,或是运用旧的意象稍加变化。毫无疑问,当先知耶利米讲述神为约雅敬王预备国葬时,他必定叫听到的人大为吃惊:

> 他被埋葬,好像埋驴一样,
> 要拉出去
> 扔在耶路撒冷的城门之外。(耶 22:19)[105]

正常来说,为人谦恭的希伯来人从来不用这等惹人反感的话来谈论他们的王!当耶稣把细心的牧人意象用来描述自己时("我是好牧人"),门徒无疑会感到十分温暖。不过,耶稣接下来的话却叫门徒感到吃惊:"好牧人为羊舍命"(约 10:11),那是一般牧人不会付上的惊人的自我牺牲。在上述两个例子中,令人惊讶的元素正是运用这些意象引人注目的原因。诗人经常借着熟悉的日常具体事物说话——例如雨和云、石头和流水、花草、狮子和羊羔、父母亲等。正是这些熟悉和鲜明的感觉,使得诗人的话语十分有吸引力,令人印象深刻。

8.4.2 诗体语言的手法

8.4.2.1 明喻和隐喻

圣经诗体采用了两类重要的修辞法：明喻和隐喻。[106] **明喻**（similes）是用“就像”或“好似”等字眼，把两类事物做出对比。[107] 旧约诗体有几类明喻的方式。简单的明喻是在一个句子里，从两种事物引出一种对应关系。试看以下三个例子： 305

我必压你们，
如同装满禾捆的车压物一样。（摩 2:13）

我的佳偶在女子中，
好像百合花在荆棘内。（歌 2:2）

我拿什么来比神的国呢？
好比面酵，有妇人拿来藏在三斗面里，直等全团都发起来。（路 13:20—21）

在第一个例子中，耶和华把即将施行的压倒性审判，跟被车轮压下的泥土作比较。他要辗过以色列，把她压在地上。在第二个例子中，那个恋人以自己的女友为傲，说她比别的女子美丽得多，她超群出众，就像一片荆棘内的一朵百合花。最后，耶稣把神国比作在面里的面酵——在不知不觉之间改变了一切事物。

希伯来诗体独有的平行体，容易造成把两个明喻一起使用，在平行诗句中出现两个明喻。留意下面的例子：

众山在他以下必消化，
诸谷必崩裂，
如蜡化在火中，
如水冲下山坡。（弥 1:4）

他[那公义的王]**像**日出的**晨光**
如无云的清晨，
雨后的**晴光**，

使地发生嫩草。(撒下 23:4;比较摩 3:12,5:24)

弥迦的两个明喻生动地展示,神的来临是何等可怕的蹂躏,将会毁坏众山诸谷:首先它们从固体融化成为液体("如蜡"),然后它们像瀑布一样迅速冲去("如水")。较为正面地,大卫所用的两个明喻,把一位公义君王的祝福比作破晓无云的"晨光"和"雨后的晴光",两者都是黑暗和暴雨之后的缓和象征与更新盼望;他的公义保证了未来日子的美好("使地发生嫩草")。

306 希伯来诗人往往连用三个或三个以上的明喻,借此增强效果。请留意以下的例子,其中描述耶和华对以色列未来的审判,连用了四个明喻:

因此,我向他们**如狮子**,
又如豹伏在道旁。
我遇见他们必**像丢崽子的母熊**,
撕裂他们的胸膛。
在那里,我必**像母狮吞吃他们**;
野兽必撕裂他们。(何 13:7—8)

在诗体中用两个明喻或连用几个明喻,是十分有效的修辞手法。每一个明喻都好比画家落在油画布上的一笔,着色越多,形象越鲜明。请留意由连串明喻所造成的效果,借此让思想不断推进,惊恐程度不断加强。[108]先知首先提及狮子,引起了人们本能的惊恐,却没有说明狮子的行动。然而,接下来埋伏的豹子就清楚说明了危机,加强了读者的惊慌程度。这危机就是:耶和华随时都可以从藏身之地出来,扑向以色列。母熊又增加了清晰和惊慌的程度:耶和华怒不可遏,他要把以色列撕碎,把她杀了。狮子带来最后的一击:耶和华要吞吃以色列国的尸骸,剩下无用的腐肉。总之,一连串的明喻预告了以色列将要受到的可怕审判:耶和华要扑向她(狮子),出其不意地袭击她(豹子),伤害杀死她(熊),又吞下她的残骸(狮子)。先知何西阿无疑向我们示范了明喻的威力。"如同狮子"也有首尾呼应(inclusio)的作用。

同样的力量见于《马太福音》记载耶稣复活情景时所用的一连串生动明喻:

他[天使]的相貌**如同闪电**，衣服洁**白如雪**。

看守的人就因他吓得浑身乱战，甚至**和死人一样**。（太 28:3—4）

福音书的作者运用了一连串明喻，对当时的场景创造了一个清楚的心理印象：光明的天使显现景象让勇敢的守卫也变成充满惊惶的死尸。同样地，两个明喻并置也让耶稣的听众可以更好地思考神国是什么样子的（路 13:18—21）。

最后，圣经的诗人常常运用扩大了的明喻，先作简单的比较，然后加以发挥，以较长的篇幅解说所引用的诗体意象。例如，请留意耶利米先知如何把倚靠耶和华的以色列人跟一棵果树对比：

倚靠耶和华、以耶和华为可靠的，

那人有福了！

明喻：他**必像树**栽于水旁，

在河边扎根，

解说：炎热来到，并不惧怕，

叶子仍必青翠，

在干旱之年毫无挂虑，

而且结果不止。（耶 17:7—8）[109]

若要正确解释这样的例子，释经者要先找出所采用的意象（例如：在河边扎根的一棵树），然后留意作者就这意象说了些什么。在这个例子里，耶利米特别集中描写，当那棵树安稳扎根在水边，遇到损失和旺盛之时，一点都不怕。要点是，信徒对耶和华的信靠，让他们在混乱的处境中镇定地茁壮成长。虽然没有明言，但经文也暗示了耶和华必照顾信徒的需要。 307

在以上的例子里，释经者在通过解说部分去了解意象时，必须小心谨慎。释经者在此也许会问：树在河边扎根，如何说明了信靠耶和华的本质和好处？为什么在骇人的情况出现时，那“根”会生出无惧的信心？

隐喻（metaphors）跟明喻相似，也是从两类事物中引出比较；[110]不过，隐喻在引出对应之处时比较直率。它没有提到“就如”、“好像”等字，而是直接说“甲是乙”。[111]因此，诗人严肃地肯定说：

你的话是我脚前的**灯**，

是我路上的**光**。（诗 119:105）

诗人把神的话比作一盏灯，照亮黑暗的路径。灯是帮助旅客安全地走在路上，而神的话是光照信徒，让他们知道怎样的生活才是讨神欢喜的。在以下这个例子中，先知西番雅描写耶路撒冷的民间领袖：

308

她中间的首领是**咆哮的狮子**；

她的审判官是**晚上的豺狼**，

一点食物也不留到早晨。（番 3:3）

在此描述的是何等鲜明的图画！政治暴君是饥饿的野兽，不顾一切，昼夜漫游于耶路撒冷，惊吓城内的居民，捕猎弱小。他们的欲望驱策着他们，他们从不延迟他们的破坏。[112]最后一个例子，让我们回想到《诗篇》描绘神的图画：

耶和华的**眼目**看顾义人；

他的**耳朵**听他们的呼求。

耶和华向行恶的人变**脸**，

要从世上除灭他们的名号。（诗 34:15—16）

诗人把神描绘成一个有眼睛、有耳朵和脸孔的人，这类隐喻是把神**拟人化**（anthropomorphism，或译“神人同形化”）。[113]它的意思不是说神像人一样有躯体，而是神经常敏锐于他子民的需要，并且对付那些企图伤害他们的人。

隐喻是如何发挥作用的？顾名思义，隐喻是把本来不同的两种事物做出比较，它们之间有某些共通点（即是说，两个词语或观念之间，在意义上有某种重叠）。[114]由于比较的是两种基本上不同的事物，这就使隐喻产生深刻的效果。举个例子，刚提到的《诗篇》34:15 这一行说：“耶和华的眼目看顾义人。”那是把人的眼睛跟耶和华作比较。它们的共通点在哪里呢？两者都有一个特点，就是专注，正如人的眼睛专注于“观察”事物，耶和华也“察看”（专心留意）着他所爱的百姓。

同样地,“她中间的首领是咆哮的狮子”(番 3:3)一句,无形中把首领跟野兽做出比较。不过,在这个例子里,两种观念之间的重叠就没有那么明显。我们在此没有列举所有可能性,只是提出这个见解:两者都表现了饥饿及无人能挡的力量。狮子的特点是在物质方面的,它饥不择食,力量无穷。首领的特点是比较抽象的,他们贪求财利无止境,为财为利,无限度贪求政治权力。

正如明喻一样,隐喻也可以是以连续或扩大的形式出现。例如,雅各为子孙祝福(创 49 章)就包含了一连串的隐喻,一个儿子有一个隐喻:犹大是小狮子(9节),西布伦是安全的港口(13 节),以萨迦是只驴子(14 节),但是虺蛇(17 节),拿弗他利是母鹿(21 节),约瑟是多结果子的葡萄树(22 节),便雅悯是饥饿的狼(27节)。雅各以隐喻为每个儿子提出一幅图画,把他们众多不同的命运都描绘出来。整体的连串隐喻,构成了一幅令人印象深刻、富有诗意的拼画,表现了以色列民族未来交织的命运。 309

此外,圣经充满扩大式隐喻的例子。试看以下的诗,它以颇长的篇幅形容女性的优美:

> 我新妇,你的嘴唇滴蜜,好像蜂房滴蜜;
> 你的舌下有蜜,有奶。
> 你衣服的香气
> 如黎巴嫩的香气。
> 我妹子,我新妇,乃是关锁的园,
> 禁闭的井,封闭的泉源。
> 你园内所种的结了石榴,
> 有佳美的果子,并凤仙花与哪哒树。(歌 4:11—13)

这么长篇的描述,牵动了读者的五官,使人尝到、嗅到、看到这位美人,而且其效果不断增强,范围越来越广泛。[115]

然而,在此容许我们给予一点提醒,以防读者把明喻和隐喻“过分解释”(overinterpretation)。当释经者由意象引出作者从来没有想过的意思,他就是过分解释了。例如,我们听过有人讲论《诗篇》92:12:“义人要发旺如棕树。”他漠视了上下文的要点,反而详细解说义人与棕树相似的 13 类方式!耶稣以隐喻所说

的话"你们是世上的盐"(太 5:13),往往也受到类似的过分解释。我们听过注释家是以现代运用盐(作为调味料)的不同方式来解经,而不是以圣经时代的环境和用法(作为防腐剂)来理解。这样的"亮光"较多是释经者的创意,而不是圣经经文的意思。简言之,这不是解经,而是把自己的意思"读人"(不是经文的原意)经文中(称为"eisegesis")。

若要避免过分解释,最好的预防方法是紧靠上下文的原则。我们的理解,必须是根据诗中意象的紧接上下文,以及当时人们对那意象的印象。由于意象通常只涉及少数几个比较要点,正确的解释就必须在这限定的范围内做出理解,而不是把作者从没想过的意思套进去。

8.4.2.2 其他诗体语言的手法

明喻和隐喻固然是圣经诗体的两大修辞手法,但读者也必须留意其他几类常见的修辞技巧。**拟人法**(personification)是诗人把一件非人的东西(一件死物或一个抽象概念)当作是人来描写。[116]这类修辞手法,让诗人把主题表现得鲜明具体。圣经的诗人以几种方式运用这类修辞法,有时候他们是用拟人法,赋予抽象概念以生命。请看以下的例子:

310

求你发出你的亮光和真实,
好引导我,
带我到你的圣山,
到你的居所。(诗 43:3)

诗人在此把抽象概念"亮光"和"真实"描绘成人物——就像是帮助他找到圣殿的向导。当然,它的含义是寻找圣殿,就是与神会晤,因为神住在那里。同样,《箴言》8 章把抽象的概念"智慧"描写成一个妇人,在街上向路人呼叫:

众人哪,我呼叫你们,
我向世人发声。
你们当听,因我要说极美的话;
我张嘴要论正直的事。

我在公义的道上走，
在公平的路中行，
使爱我的，承受货财，
并充满他们的府库。（箴 8:4,6,20—21）[117]

运用对妇人的描绘把智慧这个抽象概念写活了，叫我们以“亲切”的语言明白它，因而跟它产生一种比较个人感受的关系。

其他拟人法是把物体描写成为人类：

愿大水拍手；
愿诸山在耶和华面前一同欢呼！（诗 98:8）

显然，大水江河没有手，不能拍掌，诸山无声，不能高歌，但诗人把它们当成具有人的特性，让读者联想到欢迎耶和华君王来临的欢欣。另一类形式的拟人法，是把国家、民族或城市描写为人类[编按：根据原书翻译]：

基列安居在约旦河外。
但，为何等在船上？
亚设在海口静坐，
在港口安居。（士 5:17）[118]

在《罗马书》6:19 中，保罗劝告他的读者把自己的肢体“献给义作奴仆，以至于成圣”。他以这种方式，把“义”和“圣”的正面特性作为新的仁慈主人，也是他们应该献给的对象（即让自己完全地奉献）。 311

顿呼法（apostrophe）跟拟人法甚为相似。事实上，诗人往往在同一段上下文中同时使用顿呼法和拟人法（参见以下例子）。顿呼法是“对不在场的人或物发出呼语，当作是亲临现场一般”。[119]它的典型出现方式是在某场景内突然出现，仿佛是由于诗人情绪激动，以致发出呼喊。呼喊的对象可能是一个抽象的概念，或是一件没有生命的物体。顿呼法有两重目的，就是流露强烈的感情，以及制造一种兴奋的感觉。

我们自己偶然也会用顿呼法。例如，当父母下班回家时，发现孩子把厨房搅得一团糟，即使作事的孩子不在场，父母也都会说："这孩子闯祸了！"又例如，某位雇员在老板听不见的地方，可能会高呼道："老板，这回我非要把你抓住不可！"请仔细观察以下三个圣经例子，留意其中的对象及所表达的情感：

现在，你们君王应当省悟！
你们世上的审判官该受管教！（诗 2:10）

死啊！你得胜的权势在哪里？
死啊！你的毒钩在哪里？（林前 15:55；参何 13:14）

嗐！你们这些富足人哪，应当哭泣、号咷，
因为将有苦难临到你们身上。（雅 5:1）

在第一个例子中，诗人向地上的君王呼喊，在这首诗写成之时，大概没有一个王是在场的。并且，他这呼喊也标示着在上下文中修辞的转变，这呼喊是接着神的谕令，即建立大卫王朝（诗 2:7—9）。在第二个例子中，保罗在谈到基督徒的盼望之时，在讲论之间突然转向"死亡"呼喊，把它当成是勇猛的战士——当然，"死亡"是不在场的。在第三个例子中，雅各安慰贫穷、受压迫的读者，将欺压他们的定罪（这批人是不在场的）。这些呼喊在文中突然出现，传递了强烈的情绪，并且制造了一种刺激的感觉。[120]

另一种修辞法是我们所有人偶尔都会借用的，那就是**夸张法**（hyperbole）。"日也做，夜也做，直至倒地不支为止"，这是夸张了我们身体上的疲态。劳累的父母亲或者会说："我说过**千百遍**，要弄干净你的床铺！"夸张法是"为取得效果有意识地夸大"。[121]它的目的是陈明某些诗人有强烈感觉的事物，比如救恩之乐、死亡之苦、审判的可怕。因此，正如莱肯所指出的，夸张法是夸大了实在的事实，以便产生情感的效果。请看以下的例子：

因此我心战兢，
从原处移动。（伯 37:1）[122]

312

我如水被倒出来；
我的骨头都脱了节；
我心在我里面如蜡熔化。(诗 22:14)
扫罗和约拿单，
活时相悦相爱，
死时也不分离，
他们比鹰更快，
比狮子还强。(撒下 1:23)

恨不得那搅乱你们的人把自己割绝了。(加 5:12)

显然，四位作者都夸大了他们的实况。《约伯记》的以利户，他的心其实没有真的从怀里跳出来，他在夸张："心跳得厉害，厉害得移动了！"那是表示他为神的伟大感到兴奋。同样，诗人的全副骨头并没有真的脱了节，他的心也没有一下子熔化如蜡；他通过夸张法说道："我的斗志全然消失。"借着同一手法，大卫突出了扫罗和约拿单的勇力，夸大了赞誉之词。保罗实际上并不是迫切渴望加拉太的犹太人有更大热情甚至到了去势的地步，这些人想要新信的基督徒自愿接受割礼。他只不过是难以容忍他们的错误立场，以及他们在新信徒之间造成的困惑。

圣经的诗人也采用数字来表示夸张：

以色列家的城发出一千兵的，
只剩一百；
发出一百的，
只剩十个。(摩 5:3;参赛 4:1)

先知在此不是提供确实的统计数字。他是在夸大数字，不论是上限或下限的数字，他都夸大了，为了描写以色列人伤亡惨重——显示这民族将要遭受神的审判，那将是灾难性的。当耶稣吩咐门徒把眼睛剜出来之时，并不是提倡残害己身，也不是真的要门徒把手砍下来(太 5:29—30;参加 5:12)。他夸张地激励他的

门徒严肃地对待罪恶的危险，尽一切所能避开它。

圣经有大量扩大性夸张法的例子，其中夸大的言语延续了相当的篇幅（参伯3:4—9；耶5:16—17；鸿3:15下—17）。[123]同样，福音书作者显然夸大了来到耶稣面前的群众数量："那时，耶路撒冷和犹太全地，并约旦河一带地方的人，都出去到约翰那里，承认他们的罪，在约旦河里受他的洗。"（太3:5—6）他的夸张语句，目的是说明耶稣在当时所引起的哄动。

313 还有一类称为**转喻法**（metonymy）的修辞技巧，利用一个字词或观念，代替另一个密切相关的字词或观念。换句话说，它是用文字作为替身。留意以下的转喻法例子（参考所强调的转喻用词）：[124]

> 在我敌人面前，
> 你为我摆设**筵席**。（诗23:5上）

> **以撒**的丘坛必然凄凉，
> 以色列的圣所必然荒废。（摩7:9上）

> **口**吐真言，永远坚立；
> **舌**说谎话，只存片时。（箴12:19）

《诗篇》23篇不是说，神要给诗人造一件簇新的家具，以讨仇敌欢心，而是以"桌子"[编按：这是"筵席"一语在希伯来原文的意思]转喻代表了宴请客人的盛大"宴会"。同样，由于圣经历史把以撒视为以色列的开国先祖，《阿摩司书》7:9的"以撒"就顺理成章地成为表示"以色列"的另一种说法（以撒/以色列）。《马太福音》23:37也记载，耶稣多次愿意聚集**耶路撒冷**在荫下，这个城市以转喻的方式，代表所有犹太人。照样，《箴言》12:19不是教导我们，说谎的人会突然失去舌头，只是用来讲话的"口"和"舌"都代表着讲话者本身（不论是讲实话或讲谎言），以及他们各自的结局。总而言之，转喻法的修辞技巧是以替代的方式，间接地以某种密切相关的事物，来代替原来的某种事物。

另一类相关的修辞法称为**提喻法**（synecdoche），所用的原则也相仿。提喻法是用部分代替全部的概念或事物。作者运用这个技巧，吸引读者注意某种具体

的事物，作为一种较大的事物或观念的象征。留意以下这些例子，其中提喻的字词已经加以强调：125

> 我必使你们的节期变为悲哀，
> **歌曲**变为哀歌。（摩 8:10）

> 我必不靠我的**弓**；
> 我的**刀**也不能使我得胜。（诗 44:6[希伯来圣经是 7 节]）

> 以后，我要将我的灵浇灌凡有**血气**的……（珥 2:28[希伯来圣经是 3:1]）
> 只因见**风**甚大，就害怕，将要沉下去，便喊着说："主啊，救我！"（太 14:30）

在《阿摩司书》8:10 中，"歌曲"与前一行的"节期"平行，由于歌曲是以色列人节期的重要项目，故此"歌曲"顺理成章地代表着整个节期庆祝的活动。同理，"弓"和"刀"（诗 44:6[7]）象征着比这两者范围更大的所有武器。再者，在《约珥书》2:28 中，人性构造的一部分——"血气"——就代表了整个人。因此，"凡有血气的"实际上是指"所有人"，接着的一节就证实了这一点（"我的仆人和使女"）。《马太福音》记载，当彼得见到风时，就改变所看的对象，风是以提喻的方式代表暴风，彼得失去信心，就开始沉下去了（太 14:29—30）。 314

释经者除了要辨认出转喻法和提喻法外，也必须考虑作者采用这些修辞法的目的。换言之，个别的提喻或转喻是要引起什么反应呢？例如，我们认为，"在我敌人面前，你为我摆设筵席"（诗 23:5 上）这个短句的目的，是要使读者联想到食物以外的概念。按照上下文，"筵席"描绘了这样一个概念：在敌人设法切断食物供应的时候，神给诗人丰富的预备。同样地，《阿摩司书》8:12 选用了"歌曲"而不用像"祷告"之类的节期活动，因为"歌曲"象征了欢欣庆贺。故此，"（欢乐的）歌曲"就被用为一种对照，衬托着神降临的审判所带来的"悲哀"和"哀歌"。

最后，我们提出**反讽法**（irony），作者用相反的话语来表达他的真正意思。以现代的话说，就是作者所说的话"不能当真"，话说出来以后，不久就会听到响亮的一句："说笑而已！"有时，讲话者拿说话的对象来开玩笑，反讽法就变成了挖

苦。以下几个例子，虽然不是全属于诗体一类，却都说明了反讽法的修辞特色：

以色列人哪，
任你们往伯特利去犯罪，
到吉甲加增罪过；
每日早晨献上你们的祭物，
每三日奉上你们的十分之一。(摩 4:4;参 5 节,6:13)

耶和华吩咐我说：
"要把众人所估定美好的价值丢给窑户。"(亚 11:13 上)

到了正午，以利亚嬉笑他们[巴力祭司]，说："大声求告吧！因为他是神，他或默想，或走到一边，或行路，或睡觉，你们当叫醒他。"

(王上 18:27)[126]

阿摩司先知认识伯特利城，那是以色列进行外邦祭祀的中心("往伯特利去犯罪")。因此，虽然他表面的吩咐是"献上你们的祭物……"，实际上他却盼望以色列不要去，期望他们转离外邦的习俗。同样，"美好的价值"一语所传递的意思是恰好相反的：估定的价值低得带有侮辱性。在最后的一个例子中，以利亚并不相信巴力真的是一个事务繁多的神明，他的说话其实是嘲讽，表达了相反的意思：巴力没有回应那些祭司的祷告，因为他根本不存在，故此不能做什么。[127]最后，保罗在《哥林多前书》4:8—10 中的话，是新约一段流露反讽的经文：

你们已经饱足了，已经丰富了，不用我们，自己就作王了。我愿意你们果真作王，叫我们也得与你们一同作王。我想 神把我们使徒明明列在末后，好像定死罪的囚犯；因为我们成了一台戏，给世人和天使观看。我们为基督的缘故算是愚拙的，你们在基督里倒是聪明的；我们软弱，你们倒强壮；你们有荣耀，我们倒被藐视。

315

无疑，这样有效的反讽，可以让哥林多信徒感到羞愧，为自己的自负而悔改。至

少，这是保罗的期望。[128]

8.4.3 如何解释诗体语言

我们建议释经者依循以下步骤，解释各种诗体修辞法所传递的意思。[129]首先，辨别那是哪一类修辞技巧（例如明喻、隐喻或拟人法等）。请记住，在同一经文内，可以出现一类以上的修辞法。比方说，一节经文可能同时运用一个明喻和一个隐喻，来达到夸张的技巧。

其次，解释这类修辞法的意义，通过分析字面的意思，继而决定其象征意思。所谓"字面意思"(literal meaning)是说所指称的实物，以及由实物引起的联想，并随之而来对读者在情感上的附加意义。所谓"象征意思"(figurative meaning)是说诗人意欲突出的字面意义的某一层面。释经者必须判断，字面意义的哪些观念或附加意义，最为切合经文的强调要点。

例如，一位诗人这样形容他的仇敌[编按：根据原书翻译]：

> 我在狮子群中，
> 躺卧在嘴馋的野兽之间：
> 在牙齿如枪如箭的世人之中，
> 他们的舌头如磨利的剑。（诗 57:4）

读者或许可以从首二行诗句领略到，诗人是真的被可怕的猛兽包围着。可是，末二行诗句却提到世人的"牙齿"和"舌头"，那是暗示在言语上的毁谤。按照字面意义，"枪箭"、"利剑"这两个隐喻是指古代战争的常用武器。这些武器有三大特征：(1)仇敌可从远距离发射（枪箭）或在近距离使用（利剑）；(2)它们使目标对象丧失性命，或刺入身体，造成疼痛的伤口；(3)常人是无力抵挡它们的。

以上的观察，引导我们发现这些隐喻的象征意思。这几类武器对于毁谤的事情，给我们传递了什么呢？毁谤被形容为是严厉的、"刺人的"话语。它们叫我们联想到一位不断受着痛楚煎熬的目标对象。这些用语也暗示，毁谤的言语有时候是无端而来的——"出其不意"，这大概是暗示毁谤是由暗中发出的。此外，毁谤性攻击是出于突然的，使受害者无从防范，也没有办法可以避免它的攻击。总之，只要思考真实武器的特性，就可以让我们明了诗人对言语毁谤的描绘。

316 最后的一个步骤是，释经者应当根据上下文，决定该修辞法的**功用**。那就是说，诗人为什么采用这一类修辞法？它在传递意思上有何作用？

让我们以《诗篇》18:2[希伯来圣经是第 3 节]为例，说明如何运用这些步骤[编按：根据原书翻译]：

> 耶和华是我的岩石，我的碉堡，我的拯救者；
> 我的神是我投靠的磐石。
> 他是我的盾牌，也是拯救我的角，
> 我的营垒。

诗人在此运用了隐喻的修辞法。在字面意义方面，经文刻画了几个常见的具体形象："岩石"、"碉堡"、"盾牌"、"角"和"营垒"。这些形象一起说明了稳妥可靠的全面保护，以及巨大的力量("角")。[130]在情感方面，它所附加的意思是正面的；读者在将要灭亡的日子里，把这些视为"拯救者"。

上述分析帮助我们看见象征的意思。碉堡和盾牌，跟耶和华的共通点是巨大的力量和保护。因此，象征意思是：耶和华是诗人的保护，那是耶和华用不可思议的能力围绕着他。最后，我们认为，以上修辞法在《诗篇》18 篇的作用是宣告那篇诗篇的一个主题：神的保护；诗人的亲身见证(诗 18:4—19)也肯定了这个主题。[131]

8.5 诗体的较大单元

8.5.1 语意单元

到此阶段，我们的讨论可能会给人一种错觉，以为所有希伯来诗都只有几行。不过，只要略微翻看《诗篇》，就知道这不是事实！[132]圣经里的平行句实际上是较大单元的构成元素，这较大的单元称之为**语意单元**(sense units)。[133]语意单元是诗的主要组成段落。正如一所房子可以有一个或多个房间，一首诗也至少有一个语意单元，不过也可以有多个不同长短的语意单元。

以下是语意单元的主要标记：(1)内容、语法、文体形式或讲论者的转变；

(2)某段落内多次出现的关键词;(3)叠句或重复句的出现。[134]《诗篇》32 篇提供了例子,说明语意单元及其标记:[135]

317

语意单元	节数	标记
一	1—2	形式:非个人化的表达方式——"这人是有福的"
		内容特点:罪、宽恕
		功用:作为主题的一般性引子
二	3—5	转变:"因"
		讲者的转变:"我"
		形式:报道个人经验
		内容:蒙宽恕的经验
		功用:说明宽恕的主题
三	6—7	转变:"为此"
		形式:呼吁(6 节),信心的保证(7 节)
		说话对象:神(单数的"你")
		内容:祷告、保护、拯救……
		功用:鼓励人祷告
四	8—10	形式:教导(参见 9 节[禁止]、10 节[格言])
		说话对象:以色列(单数的"你")
		内容:教导人信靠耶和华
		功用:说明信靠的好处
五	11	形式:呼吁人欢乐
		说话对象:以色列的义人(复数的"你们")
		内容:欢乐、快乐、歌唱
		功用:呼吁人对全首诗篇做出回应

语意单元是诗体结构的基本单元,因此,若要分析诗的结构,我们就得先辨别诗中的语意单元。预备纸笔在手,一边把诗读出,一边留意一些主要标记,遇到标记的明显转变(表示段落之间的转接),就记下结束段落的经节。继续这样的分析,直至写出全首诗的段落为止。在已经辨认出各个语意单元之后,研经者接下

去就是观察每单元中有没有再细分的段落。把诗再读一遍，留意各语意单元中的细分段落。在各语意单元的对应经节下，写上细分段落的经节。

最后，除了记下各语意单元和细分段落的经节外，还做一个记号，描述该单元的文学形式类别。请注意，这个记号是说明文学的**形式**而不是**内容**。两者的分别是：内容的记号是说明这个语意单元说了些**什么**（它的内容），而文学的记号是说明这个单元**如何**说它要说的内容（它的文学形式）。例如，《诗篇》73：1（"神实在恩待以色列/恩待那些心中纯洁的人"）构成了一个语意单元，它的内容是关于神恩待以色列。不过，它的文学形式却是证词。同理，《阿摩司书》5：6 上（"要寻求耶和华，就必存活"）的内容是关于归向神，但形式却是宣召敬拜。

318

为了说明这个步骤，读者试想会如何描述《诗篇》32 篇这几个段落[编按：根据原书翻译]：

3、5 节　当我默然不语，我的骨头就逐渐衰败，
　　因我整日哀叹不停……
　然后，我向你承认我的罪，
　　不隐瞒我的罪过；
　我说："我要向主承认我的过犯。"
　　你就赦免了我的罪。

9 节　不要像马或骡子，
　　它们愚昧无知，
　要用嚼环辔头管束，
　　否则就不肯随你前行……

11 节　要在主里欢欣快乐，义人哪；
　　应当歌唱，你们一切心中正直的人们！

显然，3 节和 5 节的经文所讲的是通过认罪和赦罪，解决个人的困扰。我们可能把它的内容描述成"罪的困扰和赦免"或"认罪是解决困扰之道"。然而，请留意，这不是一篇非个人化的抽象讨论，讲论由罪所造成的苦难问题，而是提出了一段个人记录，述及这个人蒙赦免的经验。这小段的文学标记（形式），应当是"个人故事：困扰与赦罪"之类。

若把9节的内容独立处理,那就很容易把它的文学标记(形式)定为“勉人自律”或是“顽梗一例”之类。不过,由于这一节上接8节(“我要教导你,指示你当行的路”),我们可以更确实地把它的内容定为“忠言逆耳”。可是,这一节在文学形式上不是叙述而是禁令(“不要像马或骡子……”),乃是讲话者给予对象的一道禁令。故此,其文学形式应该是“禁令”。至于11节,它的内容教人联想到“欢欣/歌唱”之类。再观察其形式:那是讲话者用来劝勉读者的两个吩咐(“欢欣……歌唱”)。故此,它的文学形式应该是“劝勉”或“宣召敬拜”一类。

至此,释经者在描写出各个语意单元及细分段落之后,我们还建议要进行以下两个步骤。第一,根据所记下的文学形式列出大纲,目的是把诗的文学结构表现出来。然后,这大纲也成为分析该诗的文学铺排和主题发展的基础。《诗篇》32篇的大纲看来或许像以下的样子:[136]

319

I. 诗题	1节上
II. 诗篇	1下—11节
A. 宣告	1下—2节
B. 个人故事:困扰与赦罪	3—5节
1. 叙述:困扰	3—4节
2. 叙述:赦罪	5节
C. 劝勉和认信	6—7节
1. 劝勉	6节
2. 认信	7节
D. 训诫	8—10节
1. 训诫的目的	8节
2. 训诫的内容	9—10节
a. 禁令	9节
b. 格言	10节
E. 最后的劝勉	11节

请注意,以上大纲所列出的是文学形式的说明,不是内容的说明。如上所示,我们把3—5节定为“个人故事”,因为那是这一小段的形式(不过加上“困扰和赦

罪”作为少许说明）。由于11节的劝勉总结了整首诗，我们把这一小段命名为“最后的劝勉”。至于先前提过的“禁令”（9节）构成一个较大段落（8—10节）的一部分，其余的部分还有一句格言（10节）和一句宣言，说明训诫的目的（8节）。因着8节引出接着的训令，我们就把整个段落称为“训诫”。

第二，释经者应当根据所描述的大纲，分析诗的结构。在此过程中研究大纲，回答以下一些问题：

（一）诗的开头和结尾出现了些什么？为何如此？
（二）诗的中间部分出现了些什么？为何如此？
（三）诗的结构背后有什么构成的原则？（例如：礼仪上的考虑、主题发展等？）
（四）诗的主题（一个或多个）是什么？
（五）各语意单元在主题发展上有何作用？
（六）诗人的原意或诗的宗旨是什么（即是说，诗人期望达到什么目的）？
（七）它所表达的信息主要为何？

总之，分析一首诗的结构，并不止是学术性的习作。读者若是小心运用，就掌握了一个解经的良好方法。事实上，这种方法（根据文学形式列出大纲）也可用于非诗体的经文上。不过，在那样的情况下，这大纲仍然说明了各个不同部分，尽管它们不算是诗的语意单元。这个方法能让读者把经文化整为零，解析各个构成部分。读者若留意这些不同部分，就在了解经文的主题发展上，有了基本的线索。

注　释

1. J. B. Gabel, C. B. Wheeler & A. D. York, *The Bible as Literature*, 4th ed. (New York/Oxford: Oxford University Press, 2000) 37, 129—131；和 L. Ryken, *How to Read the Bible As Literature* (Grand Rapids: Zondervan, 1984), 87.
2. 关于诗歌和叙事文体的例子，参阅《出埃及记》15：1—18；《士师记》5章；《撒母耳记上》2：1—10；《撒母耳记下》22章，23：1—7。迄今对这现象的最重要研究，参阅 J. W. Watts, *Psalm*

and Story: *Inset Hymns in Hebrew Narrative*, JSOTSup 139(Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992)。

3. 虽然部分值得商榷,但可能的经文有:太 11:17, 13:13;路 1:46—55、67—79, 2:29—32, 6:20—26, 7:32;约 1:1—18;罗 11:33、36;弗 5:14;腓 2:6—11;西 1:15—20;提前 3:16;提后 2:11—13;约一 2:12—14;启 4:11, 5:9—10, 7:15—17, 11:17—18, 12:10—12, 13:10, 15:3—4, 16:5—7, 18 章,19:1—8;参阅 C. F. Burney, *The Poetry of Our Lord* (Oxford: Clarendon, 1925)。
4. 同样见于 L. Ryken, *Words of Life*: *A Literary Introduction to the New Testament* (Grand Rapids: Baker, 1987), 101—102。
5. Ryken, *How to Read*, 87. 根据戈特瓦尔德(N. K. Gottwald, "Poetry, Hebrew," *IDB*, K-Q: 829)的见解,只有七卷旧约书卷——《利未记》、《路得记》、《以斯拉记》、《尼希米记》、《以斯帖记》、《哈该书》和《玛拉基书》——似乎没有任何诗行。
6. T. Longman, III, "Biblical Poetry," in L. Ryken & T. Longman, III, eds., *A Complete Literary Guide to the Bible*(Grand Rapids: Zondervan, 1993), 81.
7. 这样的领会偶然也会帮助我们解决棘手的文本问题或解释一些难解的经文。参阅《阿摩司书》6:12 的例子,见:W. S. LaSor, D. A. Hubbard & F. W. Bush, *Old Testament Survey*, 2d ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 231。
8. 参阅 R. Alter, *The Art of Biblical Poetry*(New York: Basic Books. 1985), x("最适切的字词、最佳的组合");A. Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism*(Bloomington: Indiana University Press, 1985), 5, 16(极其"简洁"、大量使用"平行方式");另参阅 W. G. E. Watson, *Classical Hebrew Poetry*, JSOTSup 26(Sheffield: JSOT, 1984), 46—62 对诗体准则的详细讨论。
9. 参阅 D. L. Petersen & K. H. Richards, *Interpreting Hebrew Poetry*(Minneapolis: Fortress, 1992), 13—14。当然,诗体与散文体的界限往往总是难以准确地指出的;参阅 S. E. Gillingham, *The Poems and Psalms of the Hebrew Bible*, Oxford Bible Series(Oxford: Oxford University Press, 1994), 18—43 文中对这难题的引证进行了论述。
10. 全文参阅 O. Williams, ed., *Immortal Poems of the English Language* (New York: Washington Square Press, 1952), 333—343。下文讨论的灵感与某些内容是来自:C. S. Lewis, *Christian Reflections*(Grand Rapids: Eerdmans, 1967), 129—135。[编按:英语诗的轻重律和重轻律是借用了希腊人的短长律和长短律,而汉语的近体诗(自唐代起)则有不同形式的平仄递用,所以难以引例比拟,故此本书主要是参考英文原书的例子说明。关于汉语诗体的特点,读者可参考王力:《汉语诗律学》(香港:中华书局,1973 年);另感谢本书译者李金好提供意见。]
11. 在描述诗体时,/这符号表示"与……平行"或"对应于……"。在较后的篇章中,我们将以//表示某一平行诗句单元的完结(例如由/组合的两三行诗句)。
12. 参阅路易斯的见解(Lewis, *Christian Reflections*, 131),他说诗体语言是以形容词为主。
13. Ryken, *How to Read*, 91(在此没有印出原书强调的字词)。
14. 同样见于 Berlin, *Dynamics*, 16,这是指圣经诗体的构件,即是平行语句(下文详述);参阅 Petersen & Richards, *Interpreting Hebrew Poetry*, 14("parallelism, rhythm, and style")。对比库格尔(J. L. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry* [Baltimore: Johns Hopkins, 1981],

85，94—95），他错误地否定了“圣经诗体”（biblical poetry）的概念。库格尔误把“诗体”与“格律”等同起来，忽略了前者更加典型的特色是“模仿”（mimesis）；参阅 R. Raphael，“That's No Literature，That's My Bible：On James Kugel's Objections to the Idea of Biblical Poetry，” *JSOT* 27（2002）：37—45。

15. Watson，*Classical Hebrew Poetry*，100. 关于耶稣所用的诗体修辞技巧，有用的综览可参阅 R. H. Stein，*The Method and Message of Jesus' Teachings*，rev. ed.（Philadelphia：Westminster，1994），7—32。关于圣经诗体修辞技巧的传统分类方式，主要参阅 E. W. Bullinger，*Figures of Speech Used in the Bible*（Grand Rapids：Baker，1968 [orig. 1898]）。
16. 显然，这课题对于懂希伯来和希腊原文的读者尤其有意义。不过，留意旧约诗体的这些结构性层面，可以让研经者从主要参考书中有时出现的原文注解里获益。为了顾及这批读者，下文把部分希伯来文以英文音译标示出来。
17. 学者从希腊古诗中，借用了一套术语，作为不同诗体格律的名称。它们称先轻后重音节交替的格律为抑扬格（*iambic*）；反之，先重后轻音节的称为扬抑格（*trochee*）。济慈的诗句每行五个重音，这类常见的格律称为抑扬五步格（*iambic pentameter*）。
18. 参阅 Watson，*Classical Hebrew Poetry*，229—234 的讨论。另参阅下文讨论有关谐音（assonance）和头韵（alliteration）的现象。
19. Watson，*Classical Hebrew Poetry*，232，文中列举了两类押韵的形式（231—232 页）。
20. 最近期的有：D. R. Vance，*The Question of Meter in Biblical Hebrew Poetry*（Lewiston，NY：Edwin Mellen Press，2001），496（“我们可以肯定说，希伯来圣经的诗体并不包括格律”）；Kugel，*The Idea of Biblical Poetry*，301（“找不到任何格律，因为并不存在”）；另参阅 Berlin，*Dynamics*，4（“圣经诗体缺乏容易辨识的格律”）。奥尔特承认在诗体中存在某类重音周期的规律，但又认为“大概应该抛弃格律一词，以经节代之”（Alter，*The Art of Biblical Poetry*，9）。
21. 最近期维护音节计算取向（syllable-counting approach）的著作是 J. P. Fokkelman，*Major Poems of the Hebrew Bible：At the Interface of Hermeneutics and Structural Analysis*，vol. 2（Assen：Van Gorcum，2000）；参阅 D. N. Freedman & J. C. Geoghegan，“Quantitative Measurement in Biblical Hebrew Poetry，” in R. Chazan，W. W. Hallo & L. Schiffman，eds.，*Ki Baruch Hu：Ancient Near Eastern，Biblical，and Judaic Studies in Honor of Baruch A. Levine*（Winona Lake，IN：Eisenbrauns，1999），229—249。万斯（Vance，*The Question of Meter*，41—222）提供了详尽的讨论，评估所有古代和当代的理论；较简略的参阅 Watson（*Classical Hebrew Poetry*，97—110）和 Berlin（*Dynamics*，18—30）。洛雷特（O. Loretz）的著作支持字母计算取向（letter-counting method，有关书目参阅 Watson，*Classical Hebrew Poetry*，105—106）。诉诸句法分析的有 M. O'Connor，*Hebrew Verse Structure*（Winona Lake，IN：Eisenbrauns，1980）和 T. Collins，*Line-Forms in Hebrew Poetry*（Rome：Biblical Institute Press，1978）。
22. 即使是福克尔曼（J. P. Fokkelman）宣称古代诗体是以音节计算，以此计算来塑造他们的诗，也认为“有关争论极不可能得到一个共识”；参阅 J. P. Fokkelman，*Reading Biblical Poetry*（Louisville：Westminster John Knox，2001），23。不过，他对这个僵局也提出了两个“出路”（23—24 页）。
23. B. Hrushovski，“Prosody，Hebrew，” *Encyclopaedia Judaica*，18 vols.（Jerusalem：Keter

Pub.; New York: Macmillan, 1972), 13: 1201;还有 Alter, *The Art of Biblical Poetry*, 8;类似的是 Longman, "Biblical Poetry," 83; Gillingham, *Poems and Psalms*, 67—68; Petersen & Richards, *Interpreting Hebrew Poetry*, 43—47(由规律、变奏、同类并列和等级制度所构成的"韵律模式")。本文不少讨论来自 Hrushovski(cols. 1200—1203)和 Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 97—103。

24. 希伯来文经本在每行诗句的末端,附有一个表示停顿的文法记号(称为"行末休止号"[end-stopping];参阅 Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 332—333)。这类停顿在英文译本中往往是以逗号和分号显示。
25. 至于那些懂得希伯来文者,沃森(Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 99—103)详细说明了如何辨识重音及格律。近期有几位学者强烈反对挽歌有一致的格律的假设;参阅 Vance, *The Question of Meter*, 485—487; R. de Hoop, "Lamentations: the Qinah-Meter Questioned," in M. Korpel & J. Oesch, eds., *Delimitation Criticism: A New Tool of in Biblical Scholarship*(Assen: Van Gorcum, 2000), 80—104。弗理德曼和盖根对哀歌的韵律研究(Freedman & Geoghegan, "Quantitative Measurement," 238—239)证实了 3:2 的"下降韵"(falling rhythm)的存在,不过认为它有"上升韵"(rising rhythm)和"平衡诗行"(balanced lines)的平行形式,暗示"挽歌(Qina)的内容与下降韵,不应给予过分的联系"。
26. 参阅现行希伯来文经文 *Biblia Hebraica Stuttgartensia* 的经文校勘栏,有时候在其中会出现"m cs"(即 *metri causa*,意思是"由于格律的关系")的经文注释。当然,假如希伯来文诗是没有格律的(正如 Vance, *The Question of Meter* 和 Kugel, *The Idea of Biblical Poetry* 的看法),那么这个做法就明显是错误的。
27. 下文所述大多取材自 Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 111—113 的出色讨论。
28. 希伯来圣经在旧约某些经文的节数,跟中英文圣经不同,遇到这种情况,本书就在括号内为读者补充原文的节数。
29. 在注释书中的译文偶然也会反映希伯来原文的韵律。出色的例子参阅下书对《那鸿书》及《哈巴谷书》的译文:O. P. Robertson, *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, NICOT(Grand Rapids: Eerdmans, 1990)。
30. 全面的讨论,参阅 Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 222—250,下文内容不少取材于它;另参阅 Berlin, *Dynamics*, 103—126。正如我们在早前说过的,若要完全领会字词的音韵,就必须认识希伯来文。然而无论如何,我们把这方面列入此处的讨论范围内,为的是预备读者在运用参考书时,可以看明圣经字词方面的注解。若要彻底听出以下例子的效果,读者就需要把原文的音译读出来。
31. 参阅以下经文如何运用"e"(耶 49: 8)、"i"(诗 113: 8)、"o"(伯 5:21;赛 58:12)、"u"(哀 4:15)。
32. 关于谐音,还有一点是要澄清的。正如彼得森和理查兹(Petersen & Richards, *Interpreting Hebrew Poetry*, 5—6, 34)指出,现今的希伯来圣经版本并不是完全等同于原文。原因希伯来经文原来只有子音,后来有一群称为"马索拉"(Masoretes)的文士为免后人遗忘这语言,就把母音加进文本中。故此,谐音的观念是要假设原来的希伯来圣经跟现时的文本相同,即使不是相同,也要极为相似;参阅 Berlin, *Dynamics*, 104,书中把音韵修辞技巧的讨论限制在子音的范围内。
33. 关于其他作用的讨论及例子,参阅 Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 228。在叙述文体中,可参考《路得记》1 章中经常重复的钥字 *šûb*("回去")。

34. 另请留意基于这一行的钥词 *šmr* 而来的重复。比较前一平行句重复了开头字母“b”的声音。

35. 沃森的翻译是“Like a blossom he blooms, but withers; he is fleet as a shadow and does not stay.”(Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 227)[编按:本书中文翻译按“和合本”稍作更改,但未能完全表达诗中头韵的特点。]

36. Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 227. 参阅《那鸿书》1:10 的一连串头音“s”,“可能实际上是模仿醉酒者说话不清的样子”;参阅 T. Longman, III, “Biblical Poetry,” 87。头韵常见的一种扩展形式是“字母离合诗”(alphabetic acrostic),在每节起首的字母,都是按照字母的次序出现。参阅《诗篇》9 篇,10 篇,25 篇,111 篇,119 篇;《箴言》31:10—31;《耶利米哀歌》1—4 章;《那鸿书》1:2—8 等;H. Minkoff, “As Simple as ABC: What Acrostics in the Bible Can Demonstrate,” *Bible Review* 13 (1997): 27—31, 46—47; K. C. Hanson, *Alphabetic Acrostics: A Form Critical Study* (未出版博士论文, Claremont Graduate School, 1984);和近期论述离合诗的 D. N. Freedman, *Psalm* 119 (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1999), 1—23。

37. 《路得记》1:6 的上下文是散文体,这一节的结尾有类似的字母组合(*lātēt lāhem lehem*,“赐粮食与他们”),增加强调和令人印象深刻的效果。

38. 这个例子是稍微修改自 D. A. Black, “Translating New Testament Poetry,” in D. A. Black, ed., *Scribes and Scripture: New Testament Essays in Honor of J. Harold Greenlee* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1992), 120—121。关于对于 1—4 节诗体的较详尽讨论,参阅他的“Hebrews 1:1—4: A Study in Discourse Analysis,” *WTJ* 49(1987): 175—194。

39. 经典的研究仍然是 I. M. Casanowicz, *Paronomasia in the Old Testament* (Boston: J. S. Gushing et al., 1894);不过宜参阅 E. L. Greenstein, “Wordplay, Hebrew,” *ABD*, 6:968—972;J. M. Sasson, “Wordplay in the OT,” *IDBS*, 968—970;和 Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 237—250。

40. 比较以赛亚书利用字根 *'kl* 组成的双关语:*tō'kēlû*“你们要吃”,*te'ukkelû*“你们要被吃掉”(赛 1: 19—20;“和合本”在 20 节译作“被吞灭”)。

41. D. A. Hagner, *Matthew* 14—28, WBC, Vol. 33B(Dallas: Word, 1995) 说:“彼得也是那‘磐石’,耶稣弥赛亚将在其上建立他的群体”(469 页)。

42. 根据 Berlin, *Dynamics*, 113。

43. 比较《以赛亚书》的修辞所表达的唧喳鸟鸣(赛 10: 14),以及一段急速而混乱的话语(28:10、13)。

44. 参阅 J. L. Bailey & L. D. Vander Broek, *Literary Forms in the New Testament: A Handbook* (Louisville: Westminster John Knox, 1992), 77(“平行体在新约中的运用,差不多肯定是源自希伯来诗体”)。

45. 过去一直把这项发现,追溯至洛思(R. Lowth)在就任牛津大学诗体教授时所发表的演说(参阅 R. Lowth, *De Sacra Poesi Hebraeorum* [Oxford: Clarendon, 1753];英文译本:*Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews* [London: S. Chadwick & Co., 1847])。关于对洛思的作品的批判性评论,参阅 Kugel, *The Idea of Biblical Poetry*, 204—286。根据后期发现显示,平行体在闪族诗中甚为通行。至于乌加里特文的例子,可参阅 M. S. Smith, *Ugaritic Narrative Poetry*, *Writings from the Ancient World* 9(Atlanta: Scholars Press, 1997)。

46. Berlin, *Dynamics*, 99;另参阅她的“Parallelism,” *ABD*, 5:155—162。我们认为,本书的讨论反映了一种逐渐为人接受的共识,见于 Kugel, *The Idea of Biblical Poetry*, 8; Alter, *The Art of*

Biblical Poetry, 10—26;和 Berlin, *Dynamics*, 140—141。

47. Alter, *The Art of Biblical Poetry*, 19.
48. 这个例子是取材自 Gillingham, *Poems and Psalms*, 84。我们推荐读者参考她对在耶稣的诗体格言中的平行体的出色讨论(82—88 页)。
49. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry*, 2—7 提供了一个说明的例子。正如奥尔特(Alter, *The Art of Biblical Poetry*, 18)提醒说:"一行又一行的圣经经节的证据显示,我们过分急于推断出机械性和公式化的修辞手法,却是不足以说明全部事实。"
50. Longman, "Biblical Poetry," 84.
51. 合用的参考资料有 Petersen & Richards, *Interpreting Hebrew Poetry*, 24—27。正如这两位作者指出,综合平行体的传统定义已经被证明是十分有问题的。
52. 这个词是源自希腊文 *stichos*,意思是"一行(文字)",它的复数是 *stichoi*(读作"STICK-oy")。其他学者的用词或有不同,有些喜欢用"colon"(复数"cola");奥尔特(Alter, *The Art of Biblical Poetry*, 9)选择用"verset",而彼得森和理查兹(Petersen & Richards, *Interpreting Hebrew Poetry*, 23)则喜爱用"colon"或"line"。[编按:中文一律译作"诗行"。]
53. 倘若有第三行平行句,它的每一构成部分就以有两个撇号的字母表示(例如 a″称为"a double prime")。假若还有(十分罕见,但有可能出现)第四行平行句,就以有三个撇号的字母表示(例如 a‴称为"a triple prime")。
54. 第一个例子是取材自 LaSor, et al., *Old Testament Survey*, 233,第二个例子是来自 Kugel, *The Idea of Biblical Poetry*, 6。至于"省略"一语,奥尔特更喜欢称为"隐藏的重复"(hidden repetition)(Alter, *The Art of Biblical Poetry*, 23;关于他对这种现象的启发式讨论,参见 24—26 页)。
55. 在马利亚的尊主颂(Magnificat,路 1:52)中,虽然 A 行结束于一句前置词片语(prepositional phrase),B 行却省略了它:"他[神]叫有权柄的失位,/叫卑贱的升高(……)。"在此的平行体是 a b c d / a' b' c';参阅 Bailey & Vander Broek, *Literary Forms*, 163—164。
56. 由于 c 没有重复 A 行任何东西,因此它不可以称为"*c* prime"。请留意由"天"至"地"的进程,那是由被造宇宙的最顶点至最低点。这样把两极(天和地)并列的手法,称为对称法(*merismus*,参阅下文)。
57. 参阅 Alter, *The Art of Biblical Poetry*, 22;伯 27:4。用字完全相同的平行句是较为极端而罕见的一种,例如"因他的慈爱永远长存"(诗 136 篇)或"赞美他"(诗 150 篇)之类的重复句,也属这类;参阅 Berlin, *Dynamics*, 130。
58. 参阅 Berlin, *Dynamics*, 90, n. 42。
59. 在此提供的概览是以伯林的出色而详尽的讨论为基础(Berlin, *Dynamics*, 31—126;另参阅 29 页的范式综览)。
60. 参阅伯林的书中所提供的例子(Berlin, *Dynamics*, 56—57, 59):"在死地无人记念你/在阴间有谁称谢你?"(诗 6:5[希伯来圣经是 6 节])。"我儿,不要忘记我的法则/你心要谨守我的诫命"(箴 3:1)。
61. Berlin, *Dynamics*, 64.
62. 参阅 Y. Avishur, *Stylistic Studies of Word-Pairs in Biblical and Ancient Semitic Literatures* (Neukirchener-Vluyn: Neukirchener, 1984)。关于这现象的目录,参阅 M. Dahood, "Ugaritic-Hebrew Parallel Pairs," *Ras Shamra Parallels* [=RSP](Rome: Biblical Institute Press, 1972), 1:71—382(ed. L. R. Fisher);*RSP*(1975), 2:1—39(ed. L. R. Fisher);*RSP*(1981), 3:1—206(ed. S. Rummel)。至于它的解释,参阅 Berlin, *Dynamics*, 65—102。

63. Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 131—132(另参阅他的出色综览,128—144 页)。
64. Gillingham, *Poems and Psalms*, 78—82. 然而,以下的分类方式是我们基于伯林(A. Berlin)、奥尔特(R. Alter)和库格尔(J. L. Kugel)所选取的例子而自创的。我们也感谢同事卡罗尔(D. Carroll R.)教授提供了下文引用的《阿摩司书》的例子。
65. 这类"变化"是结合了以往对同义平行体和反义平行体的分类方式。例如吉林厄姆引用了《约伯记》10:12;《诗篇》33:6—7;《以赛亚书》62:1;《阿摩司书》9:2;《马太福音》5:42 // 《路加福音》6:30;《马可福音》10:38 // 《马太福音》20:22;《路加福音》11:17(我们认为这个是错误的);《马可福音》13:24—25 // 《马太福音》24:29;《路加福音》6:27、37—38 // 《马太福音》7:1—2;《路加福音》15:32, 16:10;参阅 Gillingham, *Poems and Psalms*, 78—80, 84—85。至于其他对比的例子,参阅《阿摩司书》6:3、6, 8:8。
66. 同样见于 Berlin, *Dynamics*, 95。
67. 同样见于 Berlin, *Dynamics*, 81;参阅《阿摩司书》4:1 下,5:15 上;Gillingham, *Poems and Psalms*, 80—81 和 85—86,文中提供了其他例子(创 4:24;箴 30:8;赛 45:12;耶 2:15;太 6:12 // 路 11:4;太 7:7—8 // 路 11:9—10;太 7:17;可 2:27;路 12:48、49—50, 18:14)。
68. 参阅《诗篇》14:7 下:"耶和华救回他被掳的子民那时[时间性子句]/雅各要快乐,以色列要欢喜。"[呼吁欢乐]。在这例子中,陈述句同时也表达了时间性子句(temporal clause)所产生的结果。
69. 另参阅其他例子(诗 137:2),其中一行诗句是介系词片语(prepositional phrase),从属于另一行:"在那里的柳树上/我们把竖琴挂上"(同样见于 Alter, *The Art of Biblical Poetry*, 19)。参阅《士师记》5:25 下。
70. 参阅 Berlin, *Dynamics*, 90—91,他提出了较专门的语言学讨论,另参阅《以赛亚书》16:5;《阿摩司书》1:5、8;《以弗所书》5:14;《提摩太后书》2:11—13。吉林厄姆(Gillingham, *Poems and Psalms*, 81—82, 86—87)对 A < B 变化的例子包括了《士师记》5:4—5、26—27;《诗篇》29:1、10, 77:17;《以赛亚书》40:3;《耶利米书》31:21;《马太福音》7:11 // 《路加福音》11:13;《马太福音》8:20 // 《路加福音》9:58;《马太福音》10:32—33 // 《路加福音》12:8—9;《马太福音》15:11;《路加福音》9:24 // 《马太福音》16:25 // 《马可福音》8:35。另参见《阿摩司书》1:4—5, 5:5—6、15。
71. 即是:"报好信息的"/"扬声","锡安"/"耶路撒冷"。
72. 这个例子及英文译本是取材自 Berlin, *Dynamics*, 101(详细讨论及其他例子,参见 100—101 页)。
73. 另参见《箴言》26:9。
74. 参阅 Gillingham, *Poems and Psalms*, 86。
75. 以下内容有不少是取材自 Alter, *The Art of Biblical Poetry*, 9—26;参见他的评论(19 页):"一个实用的方法……是在第一诗行出现一个较概括的用语,然后在第二诗行出现在那概括范围内的一个较具体实例。"参阅《阿摩司书》5:15 下。
76. 按照上下文,这些诗句提供了证据,消除神的子民的疑虑,证明神是有能力带领百姓从被掳之地返回家园的(参阅 11—13 节)。理由是(在技巧上是"由深入浅"):"假如浩瀚宇宙是因我的能力而造成的,那么我也肯定可以从人的手中拯救以色列。"
77. 中文译文根据《新译本》而来,强调处是作者根据 Alter, *The Art of Biblical Poetry*, 20。
78. Alter, *The Art of Biblical Poetry*, 20.
79. 参阅 E. S. Gerstenberger, *Psalms* 1, FOTL 14(Grand Rapids: Eerdmans, 1988) 19;《诗篇》2 篇,110 篇。
80. Alter, *The Art of Biblical Poetry*, 11,作者把它比作是一个"更加不必说了"(a fortiori)的逻辑论证;参阅库格尔总结成以下的公式:"甲是这样子,更进一步说,乙是这样子"("A is so, what's

more, B is so",参阅 Kugel, *The Idea of Biblical Poetry*, 8)。这就像是某些学者所谓的"高潮式平行体"(climactic parallelism);同样参阅 L. Ryken, *Words of Delight*(Grand Rapids: Baker, 1987), 181—182。其他例子参阅《阿摩司书》1:11, 2:2 下, 2:14—16, 5:16 下—17, 9:2—4。

81. 另参拉麦在吹嘘中所说的"七/七十"(创世纪 4:24)。更常见的现象是,把一个数字与另一个大一点的数字并列(例如:"三/四",《箴言》30:15、18;《阿摩司书》1:3、6、9 等;"七/八",《传道书》15:2;《弥迦书》5:5[希伯来圣经是第 4 节])。学者以"n / n+1"的公式来表达这种修辞法。关于数字式平行的详细讨论,参阅 Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 144—149。
82. Alter, *The Art of Biblical Poetry*, 14.
83. Alter, *The Art of Biblical Poetry*, 14.
84. 一般认为,这些经节是包括了一首早期基督教的赞美诗,不过对于它的诗句结构和作者(可能是保罗、另一个早期基督徒、取材自非基督教文献),并没有共识;更详尽的讨论,参阅 R. P. Martin, *A Hymn of Christ: Philippians 2:5—11 in Recent Interpretation and In the Setting of Early Christian Worship* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1997); 和 G. F. Hawthorne, *Philippians*, WBC 43(Waco, TX: Word, 1983), 76—79。至于在保罗如何理解十字架的上下文中,关于它的神学解释,参阅 G. B. Caird, *Paul: An Introduction to His Thought*, Outstanding Christian Thinkers Series(London: Geoffrey Chapman, 1994), 105—109。
85. Hawthorne, *Philippians*, 90,文中也留意到(89 页),从语法上而言,"增强语气或解释性[希腊文]连接词 *de*("且")……让人特别留意在基督的谦卑中这个最惹人注目的元素";参阅 Martin, *Hymn of Christ*, 228("在充满戏剧性的抛物线中,最低的一点"。
86. Petersen & Richards, *Interpreting Hebrew Poetry*, 35.
87. 参阅 Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 150—156。
88. 这些例子(不包括它们的翻译)来自 Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 151。
89. 取材自 Ryken, *Words of Life*, 101,文中留意到"在诗行中最后一个关键字词如何成为下一诗行的第一个主要字词"。
90. 取材自 Bailey & Vander Broek, *Literary Forms*, 178。
91. 进一步讨论和例子,参阅 Gillingham, *The Poems and Psalms*, 78—82; Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 201—208。交错配列也会出现在散文体中(例如:创 4:4—5;得 1:14 及其他)。关于新约的交错配列,参阅 J. L. Bailey & L. D. Vander Broek, *Literary Forms*, 49—54, 178—183。
92. 参阅《阿摩司书》2:11—12, 5:1—17。扩大的交错配列是古老的近东地区常用的文学手法。J. W. Welch, ed., *Chiasmus in Antiquity: Structures, Analyses, Exegesis* (Hildesheim: Gerstenberg, 1981; repr. Provo: Research Press, 1998 附最新的书目)是最好的评论文集,收集了圣经内外被认为是交错配列的例子。J. Lundbom, *Jeremiah: A Study in Hebrew Rhetoric*, 2d ed. (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1997), 82—146 查考了在《耶利米书》中的论题,而 I. H. Thomson, *Chiasmus in the Pauline Letters*, JSNTSup 111(Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995)以同样方式讨论保罗书信。其他的新约例子,参阅 N. W. Lund, *Chiasmus in the New Testament* (Peabody, MA: Hendrickson, 1992; repr.); J. A. Draper, "Genesis and Narrative Thrust of the Paraenesis in the Sermon on the Mount," *JSNT* 75(1999) 25—48;和 C. L. Blomberg, "The Structure of 2 Corinthians 1-7," *Criswell Theological Review* 4(1989): 7—8 (附书目)。
93. 例子(稍微修改)是取材自 W. G. E. Watson, "Chiastic Patterns in Biblical Hebrew Poetry," in Welch, ed., *Chiasmus in Antiquity*, 141。

94. 承蒙允许取材自 R. L. Alden in D. E. Garrett, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, NAC 14 (Nashville: Broadman, 1993), 376。关于《启示录》的简单交错配列结构,参阅 Lund, *Chiasmus in the New Testament*, 325—326,及其讨论(326—330 页);至于《列王纪》的交错配列结构,参阅 Y. T. Radday, "Chiasmus in Hebrew Biblical Narrative," in Welch, ed., *Chiasmus in Antiquity*, 62(参阅他对《列王纪》的交错配列的讨论,61—67 页)。另参阅近期的讨论:D. S. Williams, "Once Again: The Structure of the Narrative of Solomon's Reign" *JSOT* 86(1999): 49—66。

95. 对于我们所挚爱的同事奥尔登(Robert L. Alden)教授在提供他对这结构的解释之前,已经离世而去,我们深感遗憾。

96. 关于在较短的新约经文中,所建议的交错配列结构,参阅 N. T. Wright, "Poetry and Theology in Colossians 1. 15-20," *NTS* 36(1990): 449;Bailey & Vander Broek, *Literary Forms*, 49—54 (保罗书信), 178—183(福音书与使徒行传)。

97. Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 321—324;比较阿摩司书 9 章 2—4 节。

98. 这个现象跟另一类称为重言法(hendiadys,或译"二词一义",希腊文是 *hen dia dys*,意思是"二合为一")的修辞法十分类似。重言法是借着连接词"和",把两个字词结合,所传递的却是一个意思;参阅《以赛亚书》51:19("覆亡和毁灭",意思是"毁灭性的覆亡")。更确切地说,两个名词其实是互相定义的;因此,其中一词是作为形容词,修饰另一个词。有关讨论,参阅 Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 324—328。

99. 散文体的例子,参阅《撒母耳记上》3:1、21;《路得记》1:6、22;《马太福音》4:23—25 和 9:35。诗人在较长和较短的诗歌中都会首尾呼应;对它们的广泛论述,参阅 Lundbom, *Jeremiah*, 36—81。在《阿摩司书》7:9—17 中,"刀"字限定了整段经文的范围,而且鼓励读者在这个范围中追溯主题发展。

100. 沃森称这为封套形(envelope figure,参阅 Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 282—287);参阅 E. S. Gerstenberger, "The Lyrical Literature," in D. A. Knight & G. M. Tucker, eds., *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters* (Philadelphia: Fortress/Chico, CA: Scholars Press, 1985), 423;Berlin, *Dynamics*, 130。

101. 请留意在此也运用了平行体,换言之,这两句组成一个单句,由两部分构成,a 部分为称谓,b 部分为赞词。参阅《诗篇》103:1 上、2 上、22 下,118:1、29, 146—150 篇。

102. 跟首尾呼应密切相关的是叠句(refrains)的运用,即在一首诗中重复出现某些短语;例如《诗篇》136 篇("他的慈爱永远长存");《雅歌》2:8[希伯来圣经是 7 节],3:5, 8:4("不要激动爱情,等它自发");《阿摩司书》4:6、8、9、10、11("你们仍不归向我");参阅 Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 295—299。

103. Ryken, *How to Read*, 90,作者推荐路易斯的文章(C. S. Lewis, "The Language of Religion," in *Christian Reflections* [Grand Rapids: Eerdmans, 1967], 129—141),这是诗体语言的出色导论。

104. Ryken, *How To Read*, 90.

105. Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 252;参阅《耶利米书》9:21,17:11。

106. 圣经散文体的作者也有运用诗体的修辞手法。例如,路加运用明喻,记载圣灵如何临到耶稣"身上,形状仿佛鸽子"(路 3:22),还有群众在五旬节听到"有响声下来,好像一阵大风吹过"(徒 2:2)。

107. 希伯来文运用介系词 *kᵉ/ kᵉmo*、连接词 *ka'ᵃšer*、动词 *māšal*("像"),以及 *kᵉ... kēn*("像……同样[是]")的句式来表达明喻;参阅 Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 257—262,下文部分内容出自本书,以及 Petersen & Richards, *Interpreting Hebrew Poetry*, 50—60。希腊文运用 *hos*(太

28:3;帖前 2:7;启 1:14、15)、*hosei*(太 3:16;徒 6:15;来 1:12)和 *homoios*(路 12:36;加 5:21;启 18:18),意思全都是"就像"或"正如"。

108. 在此的讨论是参考 Petersen & Richards, *Interpreting Hebrew Poetry*, 55—57。参阅 T. L. Brensinger, *Simile and Prophetic Language in the Old Testament* (Lewiston: Mellen Biblical Press, 1996); J. C. Exum, "Of Broken Pots, Fluttering Birds, and Visions in the Night: Extended Simile and Poetic Technique in Isaiah," in P. R. House, ed., *Beyond Form Criticism: Essays in Old Testament Literary Criticism* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1992), 349—372。
109. 另参阅他把倚赖人力的人跟沙漠中的灌木作比较(5—6 节);《诗篇》1:1—3;《以西结书》31:2—9。
110. 关于隐喻的课题和定义,新兴的语言哲学及文学评论引起一番活泼而具影响力的讨论。概览可参阅 D. S. Miall, ed., *Metaphor: Problems and Perspectives* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1982); 和 M. Johnson, ed., *Philosophical Perspectives on Metaphor* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981)。C. L. Blomberg, *Interpreting the Parables* (Downers Grove: InterVarsity, 1990), 134—144,回顾并评论这方面的讨论对近代解释新约比喻所造成的影响。较近期的讨论,参阅 I. Paul, "Metaphor and Exegesis," in C. Bartholomew, C. Greene & K. Moller, eds., *After Pentecost: Language and Biblical Interpretation*, Scripture and Hermeneutics Series 2 (Carlisle, UK: Paternoster, 2001), 387—402。
111. Ryken, *How To Read*, 91. 下文所述的大多数是参考自 Ryken, *Words of Delight*, 166—169; 和 Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 263—272。稍为广泛的论述,参阅 B. Green, *Like A Tree Planted: An Exploration of Psalms and Parables through Metaphor* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1997)。至于新约的隐喻,简明的论述参阅 A. Byatt, *New Testament Metaphors* (Edinburgh: Pentland Press, 1995)。
112. 另参阅《弥迦书》把以色列领袖生动地描述成食人者(弥 3:1 下—3),而《阿摩司书》挖苦地把以色列的上层妇女称为"巴珊母牛"(摩 4:1)。依循一个稍微不同的路线,比较激烈的隐喻"毒蛇的种类",出现在几个场合,由施洗约翰和耶稣针对法利赛人而说(太 3:7, 12:34, 23:33)。
113. 《诗篇》18:8—16 充满了把神拟人化的手法:神有鼻孔和嘴巴(8、15 节)、脚(9 节)和声音(13 节)。16 节也暗示他有手。关于神的意象还有:吼叫的狮子(摩 1:2, 3:8)、水泉(耶2:13)、岩石(诗 18:2)和母鸡(诗 91:4)。
114. Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 263.
115. 关于扩大式隐喻的其他例子,有把耶路撒冷所受的审判描写成斟满的杯(结 23:32—34)、把推罗描写成一场船难(结 27:25—36),以及把埃及描写成鳄鱼(结 29:3—5)。
116. Ryken, *Words of Delight*, 178.
117. 下文说明"妇人"是谁:她参与了创造宇宙的过程(箴 8:22—31)。参阅 R. E. Murphy, "The Personification of Wisdom," in J. Day, R. P. Gordon & H. G. M. Williamson, eds., *Wisdom in Ancient Israel: Essays in Honour of J. A. Emerton* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 222—233。
118. 旧约经常以不同的方式把耶路撒冷(往往称为"锡安")拟人化(例如诗 48:11[希伯来圣经是 12 节],97:8;赛 12:6, 37:22 等);参阅 K. M. Heim, "The Personification of Jerusalem and the Drama of Her Bereavement in Lamentations," in R. S. Hess & G. J. Wenham, eds., *Zion, City of Our God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 129—169。
119. 我们的定义和讨论参考自 Ryken, *Words of Delight*, 177—178。

120. 在《诗篇》148 篇中，运用了一连串顿呼法来制造兴奋感。更多的例子，见于 Bullinger, *Figures of Speech*, 901—905。
121. Ryken, *Words of Delight*, 177；参阅 Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 316—321。
122. 《约伯记》37:1 也可作为上文所提及的增强性平行体的例子(即是说，第二行诗句的夸大言辞，增强了第一行的程度)。
123. 同时使用夸张法、顿呼法和拟人法的例子，参阅《诗篇》114 篇及莱肯(Ryken, *Words of Delight*, 179—180)的评论。
124. 我们这些例子是取材自 M. S. Terry, *Biblical Hermeneutics*, rev. ed. (New York: The Methodist Book Concern, 1911), 161—162。更多的例子，参阅 Bullinger, *Figures of Speech*, 538—612。
125. 我们的旧约例子是取材自 Alter, *The Art of Biblical Poetry*, 73—74；和 Bullinger, *Figures of Speech*, 614—656。另参阅 Terry, *Biblical Hermeneutics*, 162—163。
126. 上述两个例子(王上 18:27；亚 11:13)是取材自 Terry, *Biblical Hermeneutics*, 165—166。至于其他例子，参阅 Bullinger, *Figures of Speech*, 807—815。
127. 近期的研究已经探讨了在整卷书中反讽的运用；参阅 M. D. Nanos, *The Irony of Galatians: Paul's Letter in First-Century Context* (Minneapolis: Fortress Press, 2002); G. M. Feagin, *Irony and the Kingdom in Mark: A Literary-Critical Study* (Lewiston, NY: Mellen Biblical Press, 1997)。至于旧约方面，参阅 L. R. Klein, *The Triumph of Irony in the Book of Judges*, JSOTSup 68(Sheffield: Almond Press, 1988)；E. M. Good, *Irony in the Old Testament*, 2d ed. (Sheffield: Almond Press, 1981 [1965])。
128. 保罗运用了其他反讽的著名例子，还有《罗马书》2:17—24 和《哥林多后书》11:7—17。
129. 参阅 Ryken, *How to Read*, 94—96；id., *Words of Delight*, 161—162, 177—178。
130. 当然，这个步骤要求释经者对圣经世界有相当的了解。譬如，我们必须找出在圣经时代中(而非今天)，"角"有何意义。我们建议释经者时常参考圣经字典及圣经百科全书，作为研究修辞法提供背景的参考材料。参阅上文所述有关字义研究和历史与文化背景的部分。
131. 谨慎的读者也必须留意在非诗体经文中出现的诗体语言(例如创 4:7；太 23:37；雅 1:15)；参阅 Ryken, *Words of Delight*, 180。
132. 新约作者没有收录如旧约《诗篇》一样的长诗，不过我们可以找到赞美诗扩大材料的例子，例如《歌罗西书》1:15—20 和《腓立比书》2:6—11。
133. 我们不用"节"(stanza)、"段"(strophe)这些常用但意义含糊的术语(比较 Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 160—167)，却从彼得森和理查兹的著作中(Petersen & Richards, *Interpreting Hebrew Poetry*, 60—63)借用了"语意单元"一词。福克尔曼较喜欢用"节"(Fokkelman, *Reading Biblical Poetry*, 117—140)，而且提出了对这类较大单元的极具启发性的讨论，并附上例子。
134. 这些同一标记也可作为散文体分段的主要文学形式标记。
135. 参阅 Gerstenberger, *Psalms* 1, 140—143。在此，你要翻阅圣经方能看出这些要点来。
136. 以下是修改自 Gerstenberger, *Psalms* 1, 140。关于这方法和如何把这方法应用于诗体或非诗体经文上，详参阅 G. M. Tucker, *Form Criticism of the Old Testament* (Philadelphia: Fortress, 1971)。

9.

旧约文体

最近听到的一个朋友的故事让我们明白了阅读和理解文学作品时面临的挑战。我们那位朋友的儿子在邻州一所大型公立大学念书，他已经按期为儿子的学费付了三分之二的款项。然而，到了要付第三期款项之前，大学寄了一份似乎是他儿子的账单给他。我们说“似乎”，因为他发现纸上的格式和墨色与以往的账单不同，而且学费的总额也比以往的少，亦没有提过前两期的付款。他没有实际盘算过数目，就认为后来的单据必定是由于某种原因而计算了一个较细的数目。 323

让他真正吃惊的是，那单据上有一项不明来历的“补助金”，抵消了余下未支付的金额。整份单据没有附上任何解释的信函，而且那数目是白纸黑字地注明。在盘算之后，这位朋友接纳了单据上的字面意思，庆幸那项神秘的补助金让他省下了第三期付款。当他后来收到迟交款项的通知时，他也自然地置之不理，直至收到两次“过期付款”通知时，才让他致电澄清是怎么一回事。

“这必定是弄错了，”他解释说：“我们没有欠款，因为你们寄了一张结算单给我，说明州政府的补助金已经缴付了我儿子的款项。”

“哦，”那个官员回答说：“那事实上不是一份账单。它只是立法机关要求我们在每个学期向每位学生寄出的东西，提醒他们，州政府在他们的教育上补助了多少钱，而不是真的‘补助’了某人的账户。你仍然欠我们款项。”我们的朋友如梦初醒，立刻缴付款项。

这段插曲说明我们是如何容易误解一段经文。表面上，上述的信函就像是“账单”的体裁，目的是要通知某人款项的结余。它的格式让我们的朋友相信，不用理会那些格式与数目稍微不同的单据。它是处于大学的环境中，也让他（当然是错误的）不自觉地接纳后来的数目是官僚弄错的结果。然而，在这个处境中，最早一份单据的格式却只是州政府立法机关的宣传手法，目的是提醒学生，他们并不是负担了受教育的全部费用。

阅读圣经也有可能存在类似的误解，故此本书要用两章篇幅来介绍圣经的主要文学体裁。事实上，圣经文学作品是由人类用人间的语言写成，拥有不同长度和类型的散文体和诗体作品。神传递他的启示，是选用人类可以明白的方式——文学作品。故此，若要完整全面地理解圣经，就必须运用文学的方法。[1]它 324

们增加了我们思维的敏锐度，得以发掘圣经的概念，并且调校我们的想象力，使我们能在情感上为真理所折服。

具体而言，文学方法帮助读经者培养一种阅读能力，巴顿(John Barton)称它为**文学能力**(literary competence)。[2]就像我们的朋友，读经者可能有"文学能力"(有能力明白纸张上的字词和数目)，却并不熟悉有关的文化，没有识别出某类文体的线索(所谓"体裁识别"[genre recognition])。每一类文学都有它的模式架构、基本运作原理、布局方法和特定用途。文学能力是辨认在作品中出现的线索的能力，认识手上的文本是属哪一类文体，从而得知应该期望在文本中得到什么，以及不会得到什么。[3]

在上述的例子中，不一致的地方应该可以提醒我们的朋友，这不是一份普通的"账单"，而是要直接理解文本的背景，弄清楚它是来自什么地方和有何目的。同样地，释经者若是认识各类文学体裁的形式、功能和背景，对于他们正确释经是最为有利的，也有助于他们避免严重的错误。

正如上一章关于诗体作品的讨论一样，以下的讨论也是根据近期的研究成果，让我们明白圣经那丰富多姿的文学面貌。本章是在旧约形式批判学(form criticism)的亮光中，启发我们对大部分旧约文学作品的结构、文学形式或体裁、原来的生活处境和原意的理解。[4]本章也参考**诗学**(poetics)的研究，协助澄清经文是**如何**(尤其是在旧约叙事文中)借着它们的手法和文学动力发挥作用的。[5]我们也运用诗学在方法论上的相类者(所谓"新文学批判学"[new literary criticism])，进一步加以说明。[6]

325

为了鼓励及帮助读者培养阅读旧约和新约文学作品的能力，以下的篇幅将会概览圣经各类主要的文学形式。这里有三重目的：一是提供可靠的基本步骤，让读者可以从"文学性"的角度查考圣经；二是教导有助于释经的文学入门词汇；三是协助读者享受圣经的丰富，而且理解更深入。我们这样做，期望读者可以经历贾斯珀(D. Jasper)所描述的：

> 借着集中于圣经经文的文学特质，读者立时会见到它们的力量和奥秘。正如所有伟大的文学作品一样，它们都被视为是历史性和当代性的，随着历史活现眼前。[7]

9.1 叙 事 文

每一个人都喜爱故事。从儿时床边的“从前……”,直至最新的美国电影,我们都享受在书本、戏剧和银幕的想象世界中迷失自我。圣经的作者同样喜爱故事,故此在圣经中最常见的文学作品就是叙事文——占了旧约四成篇幅。[8]事实上,我们无法以“旧约叙事文”一语来统称旧约中所有叙事记述,因为相关的类别十分多。

让我们回想圣经某些令人难忘的场面:亚伯拉罕手上的刀子在千钧一发之际险些杀死以撒;汹涌的红海海水顺从摩西高高举起的小棒;神的雷鸣震慑西奈山下以色列民众的耳朵;大卫神乎其神的一击打倒了歌利亚。还有某些令人难忘的圣经人物:聪明的利百加设计为幼子雅各夺得长子的祝福;狡猾的拉班在雅各新婚之夜计骗坠入爱河中的他;勇敢的摩西在听到神要消灭以色列人时说“不”;悲伤的利斯巴在守护两个儿子的尸身,不容空中的雀鸟落下。对比圣经这些伟大的故事和生动的角色,银幕上的电影也不过尔尔!更重要的是,我们从他们身上经常见到自己。

326

懂得阅读明白这些故事——换言之必须要有文学能力——就是聆听神借着它们所说的清晰声音的第一步。[9]毕竟,它们不像历史学者,目的并不是信息,而是训诲;要把荣耀神的行为教导下一代,而不只是要他们弄清楚事实。不过,在此有两点需要澄清。首先,虽然大多数叙事文都是呈现了说故事者的某些技巧特征,不同的叙事文之间却是有许多类型的文学技巧。某些展示了伟大的文学技巧,而其他则在叙述事实时稍经修饰。[10]作者所撰写的内容,只是为了传达他们的主旨。第二,我们说圣经叙事文是“故事”(stories),并不代表它们不是历史事实。正如戈尔丁盖(J. Goldingay)正确地指出:“历史就是‘已经发生了’的故事。”[11]

我们认为,说某段圣经经文是“故事”,意思是强调它的文学形式,在其中暗示了它对我们宣称的历史事实。此外,虽然某些学者持相反的论调,历史作品却不是在于它的文学体裁是什么;相反地,它是历史的记录,可以借着不同的文学体裁表达,甚至是小说的形式。[12]然而,不论圣经的叙事文是如何华丽,它们却

"绝不只是历史,也绝不少于历史"。[13]适当的文学能力,就会让读者同时领略它们的历史内容和文学形式。

9.1.1 旧约叙事文体

正如上文所述,形形色色的叙事文占了旧约将近一半的篇幅,也是下文所要综览的体裁。以下的论述分类,某些反映了标准的学术用语,某些是我们提出的分类,某些则是参照古代和现今的叙事文体例。[14]读者应该明白这些分类是描述性的,而不是专门性的用语。此外,体裁的分类也叙述了两个层面——分别是某一段经文,以及它所属于较大范围的上下文段落。原因在于,在某一文体(例如历史记载)中可以包括其他几类体裁(例如历史故事、轶事、战争记录等)。同样地,某一文体(例如诗歌)可以是某一较大文体(例如历史故事)的一个组成元素。

327

9.1.1.1 报告

圣经叙事文最简单、最基本的建构形式是**报告**(report):"对过去某一件事或情况的简单、自成一体的记述,通常由第三者的角度叙述。"[15]它记述已经发生的事实,直接而不加文学修饰。旧约的例子包括以色列各支派在迦南定居的实况(士 1:16—17)、王室的建筑工程计划(王上 7:2—8; 12:25)、战役(王上 14:25—26;王下 24:20 下—25:7)。有时,某些报告有追本溯源的功能,讲解某地方的名称由来。例如某棵橡树为什么称为"哭泣的橡树"("亚伦巴古",创 35:8),或某地的泉水为什么称为苦泉("玛拉",出 15:23 等)。

旧约的报告有几类。**轶事**(anecdote)详细记述某一人物生平的某一事件或经验——换言之,写的是个人传记而非公众历史。它也可以报道对话,例如当以利亚象征性地召唤以利沙作他的门徒时(王上 19:19—21),就可能运用了富有想象力的描述。另一个轶事的例子是报道所罗门把城邑赠予推罗的希兰王(王上 9:10—14),这段记载结束于那城邑因这次事件而起名叫迦步勒(意思可能是"就像无有"或"受束缚"),显然具有贬义。[16]

战事报告(battle report)记述敌对双方的军事交战及其胜负结果。圣经有许多战事报告,包括以色列人击败亚摩利人(民 21:21—24)、摩押人(士 3:26—30)、亚兰人(撒下 10:15—19)、米甸人的两个王(士 8:10—12),及攻克迦南的艾城(书 7:2—5)。至于**工程报告**(construction report)则记述重要的建筑工程或对象的制作,详述它们的大小、材料和装饰(例如会幕[出 36:8—38:20]和耶路撒冷圣殿

[王上 6—7 章])。

梦境报告(dream report)详述某人做梦的经过,可以从第一人称或第三人称的角度叙述。这类文体有两项文学特征有助辨认:重复出现"做梦"这个动词,并且出现"看哪"(希伯来文是 *wᵉhinnēh*,中文圣经不一定把它译出)一语,作为梦境主题的重大转接标记。通常还有一段紧接的独立场景,解释那做梦者醒来之后的经验。旧约的梦境报告包括约瑟(创 37:5—11)、他在狱中的两位囚友(40:9—11,16—17)、埃及法老(41:1—8)和一个米甸士兵(士 7:13—14)的梦。[17]

相比之下,**神显报告**(epiphany report)记述上帝或主的使者向某人显现的经过,目的通常是为了报信。通常在每次这类显现的开始,都有"出现、显现"(希伯来文 *rā'â* 的 niphal 格式)这类动词。神显报告在某些圣经人物生平中占了重要的角色,包括亚伯拉罕(创 12:7; 17:1—22, 18:1—33)、以撒(26:2—5, 24)、摩西(出 3:2—12)、参孙的父母(士 13 章)和所罗门(王上 3:5—15; 9:1—9)。[18]雅各在伯特利的经验就是一次梦中神显(dream epiphany),因为它涉及神是在梦中向人显现(创 28:12—16;比较 48:3—4;太 2:19—20)。[19]

328

历史故事(historical stories)不同于一般报告,因为它穿插了较丰富的文学修饰。[20]它们发展基本的情节(由充满张力至圆满结局),记述角色的对白和讲论,而且包括了戏剧性的文学格调。就像简单的报告一样,它们的目的也是记述某一事件,却以较有吸引力的文笔来叙述。其中两个绝佳的例子是扫罗跃升为王(撒上 11:1—11),以及亚哈王与音拉的儿子米该雅先知的针锋相对(王上 22:1—38;另参士 9:1—21;王上 12:1—20; 20:1—43)等故事。

作者或编者也许撰写了一连串的报告,而且刻意铺排,以突出事件之间的关联,以及表达某一主题。它们的结果就是**历史**(history),也就是集中于某一主题或历史时期的长篇记录。[21]无论是明言或暗示,作者/编者都会就所报告的事件给予评价,以便把以往的教诲或指引应用在作者/编者的时代中。这类文体包括《列王纪》、《历代志》,以及一份假定存在的文献,称为"大卫宫廷历史"("court history of David";撒下 9—20 章;王上 1—2 章)。[22]

最后,我们要提到从属于历史的一类体裁:**回忆录**(memoir)。回忆录是从第一人称的角度,报道生平的某些事件,为了描绘所处时代的历史,而不是作者的个人故事。学者相信,《以斯拉记》(拉 7:27—9:15)和《尼希米记》(尼 1:1—7:73 上;12:27—13:31)的部分内容是取材自两人的回忆录。[23]

329

[释经原则——报告]

请留意以下有关报告的释经原则：

（一）若是解释简单的报告，读者应该集中于它的主题上，以及那报告如何建构较大的上下文的主题。

（二）由于报告倾向于着重事实（即发生何事、谁做了什么之类），一般不会提供明显的属灵教训内容。故此，读者必须从经文前后较大的上下文中，推论出它们的神学主题。这项规则是有例外的，那是神介入的地方（例如梦境报告、神显报告）。举例说明，雅各的梦境报告（创 28 章）强调神与雅各的个人关系，向他保证神会在他的旅途上同在。这类主题，在今天无疑仍然具有意义。

（三）叙事文的报告一般不会用直接的方式传递意思。读者必须问：这段经文要说的是什么？作者把什么微妙的提示放在报告中，借此传递信息？研经者很可能从历史故事和历史记载中，找到更多解释的线索。例如，《列王纪上》22 章显然是把音拉的儿子米该雅先知描绘成一个勇敢的英雄，却受到昏庸的亚哈的迫害。与此同时，它也谴责了亚哈那有名无实的摩西传统信仰，以及（由此暗示）所有不是全然委身信仰的人。[24]

（四）历史记载有如交响乐，由一连串个别的音符（即报告）组合起来，奏出共同的主题。若要找出其中的（一个或多个）主题，读者就须分析个别报告的重点，留意彼此之间有何共通之处。例如，比较《列王纪》，就可以看出《历代志》的重点是在于犹大、大卫对以色列崇拜的贡献，以及圣殿的重要地位。当《列王纪》把以色列君王制度评价为属灵灾难时，《历代志》却试图描绘这制度在属灵上的正面贡献：它奠定了圣殿崇拜的体制。由于此书是为被掳之后的犹大而撰写的，它回顾了以色列的历史，从中勉励读者要顺服地敬拜耶和华。[25]

9.1.1.2　英雄叙事

英雄叙事（heroic narrative）是旧约较常见的文体。[26]它是由一连串事件构成，注目于一位后人视为重要并值得纪念的英雄人物的生活和功勋。这类英雄叙事的典型特色是记述某些关于那人的出生、婚姻、工作及死亡。它们把重点放在那人所展示的美德及非凡英勇行为上。正如莱肯（L. Ryken）所言：

330

> 这类故事的产生是源于一种最普遍的文学动力，就是把认可的行为标准或具代表性的挣扎，具体地以一个主角的故事表现出来，而他的经验是一

般人类所共有的。[27]

英雄叙事或会兼备正反两面的例子，谆谆教诲其中的行为准则。一个英雄若是失败了，他跟成功者同样能教导宝贵的人生价值的功课。

摩西生平(《出埃及记》至《申命记》)是旧约中这类文体的最佳例子。[28]在经文中长篇报道了摩西的出生、婚姻、召命、领导民众和颁布律法的英雄叙事，以及他的死亡。[29]当然，摩西的生平也呈现了与他同代的以色列民族的生命挣扎，以及对神完全效忠的理念。此外，《士师记》也可被视为英雄故事的文集。[30]底波拉(士4—5章)、基甸(士6—8章)和参孙等人的故事，尤其显示了英雄叙事的特征。这些人物象征了当时以色列的内忧外患，他们的成败具体表现了以色列民族在政治存亡与对神效忠之间的挣扎。[31]

史诗(epic)是英雄故事的一类，因为它是叙述一位正直英雄的英勇叙事。[32]史诗有异于一般的英雄叙事，因为它有两个特点：它的篇幅较长，而且它较为夸张地叙述那英雄事迹的重大意义。史诗展示了强烈的民族精神，他们的英雄不只代表了家庭的命运，更代表了整个民族的命运。换言之，它叙述了那些在回顾中视为是全民族称羡的划时代事件。因此，它的主题十分广阔——征服、国度、战争和领土。由于史诗所描绘的是民族发展的故事，它们就充满了历史的典故。[33]

331

此外，史诗也有超自然的场景、事件和人物。那些事件是发生在一个宇宙的舞台上，既有天上的场景，也有地上的场景，亦有超自然的角色介入地上人类的历史中。同样地，史诗的情节也是略微片段式的(它描述了独立的事件，而不是一连串相关的事件)，并且经常指向一项重要的功绩，或英雄的追求。

《创世记》1—11章提供了一篇**宇宙史诗**(cosmic epic)，因为它叙述的不只是民族的起源，而且是宇宙和人类的起源。[34]在经文中充满了超自然的成分：神在园子里跟亚当夏娃直接见面(创3章)，在洪水故事中与挪亚有直接的接触(创6—9章)，后来他又把人类分散在地上各处，分为不同的语言群体(创11章)。亚当的家谱(创5章)和挪亚的家谱(创10章)显然呈现了民族精神的一种变化形式，注目于地上每一主要人种的起源。[35]

它们的历史典故包括：人类各行各业的起源(创4:20—22)、被称为伟人(Nephilim)的民族起源(创6:4;参见民13:32—33)，以及几个古城的由来(创10:

10—12;另参见 11:2—3)。[36]在这些经文中,英雄不是只有一个,而是有多个,然而按其上下文,他们是代表了地上人类的整体。同样地,留意这段史诗的结束部分,把叙事的范围缩小,集中于闪族的身上,他们就是希伯来人的祖先(创 11:10—32)。

《创世记》12—36 章提供了一段**列祖史诗**(ancestral epic)。[37]它无疑表现了民族精神的主题——以色列的命运及其对迦南地的拥有权。事实上,在神对亚伯兰的应许中(创 12:1—3),已经存在一个计划,预告以色列的命运,就是要成为其余一切民族蒙福的管道。虽然在这段经文中,超自然的成分并不显眼,却是存在的。耶和华主动参与,向族长显现(创 17:1; 18:17—33; 26:2; 35:1, 7),他降下硫磺与火,消灭所多玛城,又赐年老的撒拉一个儿子(21:1—2;另参见罗得被天使拯救[19:1, 15],以及雅各奇妙的摔跤经历[32:22—32])。

332

至于历史的典故,我们认为,亚伯拉罕击败以基大老玛为首的军事联盟一事(创 14:1—16),正是当地长期为人称道的古老事迹。[38]不错,族长故事牵涉了前后四位主角,而不是一位。然而,他们四人组成的故事,却追溯了以色列民族的根源,并且说明了她的命运。此外,应许的概念推展了《创世记》12—36 章的情节(创 12:1—3 等),也可比拟史诗的典型主题取向(追求土地和民族的命运)。[39]

9.1.1.3 先知故事

先知故事(prophet story)记述先知的生平事迹,尤其是那些展示值得仿效的美德的事件,而更重要的是,在神学上批判了那故事的读者所居住其中的世界。[40]故此,它的用途有两方面:以先知作为正当行为的楷模,从而教化其读者;并且批判较宏大的政治或宗教系统,因为它否定了耶和华是掌管一切的主宰。它们反映了圣经较大的驱动力量——一个神学和意识形态的运动,重塑读者对世界的观点,彻底改革他们的价值观。以利亚及以利沙(王上 17 章—王下 9 章;王下 13:14—21)和但以理(但 1—6 章)的故事,都是先知故事的最佳例子。[41]例如,在面对王室的政治压力下,以利亚和以利沙示范了坚忍不拔的榜样,勇敢挑战暴政和国家宗教背道的错谬。在以利沙的先知故事中,神迹不时占有一个重要的角色(例如,以利沙医治书念妇人的儿子[王下 4:8—37],他找回失去的斧头[6:1—7])。神迹显示了耶和华不容挑战的全能,而且暗示民众所拜的巴力只不过是无能的神明。

333

同样,但以理在面对异国君主像尼布甲尼撒的压力时,表现了坚定不移的信

心榜样，深信神对他百姓全权的保护。同时，但以理书有力地批判了帝国的严厉迫害，以及君主的危险自欺。[42]《约拿书》也属此类，不过是借着反面例子来说明教训。我们认为，《约拿书》的文学风格是故意模仿以利沙的先知故事。同样，它显然是有教诲的目的——教导读者对待以色列以外的民族应该抱有荣耀神的态度（参拿 4：10—11）。[43]

［释经原则——英雄叙事和先知故事］

我们提出以下解释英雄叙事和先知故事的原则：

（一）解经的焦点应在主角的生平上，不论那是个人、家庭还是民族。有两个问题是要考虑的：这个英雄的生平在与神及与其他人的关系上，怎样成为榜样？它对原来读者的世界观，在哪些层面上构成批判或质疑？

（二）由于主角是描绘了某些价值观，研经者就必须问：这位英雄是代表什么价值观。例如，有几处经文表扬亚伯拉罕的顽强信心（参创 15：6；22：12）。故此，他表现了古代以色列和现今基督徒都期望的那种对神的信靠。研经者就要再问：那些价值观是怎样挑战并试图重塑圣经世界和现今世界的主流价值思想？

（三）除了所表达的价值观之外，解经应优先找出经文的大主题（拣选、征战、宗教背道等）。例如，以利沙的生平描绘了以色列宁愿选择巴力而背弃耶和华的不忠行为。言外之意是，它强调以色列若要经历神的赐福，就必须忠于约的要求，而且神的仆人有时必须挑战任何提倡其他价值观念的领袖。

（四）这些叙事的应用，应该集中于以色列与教会之间互相类比的处境上。例如，列祖史诗的一个主题，就是神如何神迹性地克服不育的问题，让族长的谱系得以延续下去（参创 21 章，29—30 章）。不过，它的应用却不在于神必定让信众得着儿女。比较好的类比是，这史诗提醒基督徒，神在今天定意要完成他的拯救计划。这个类比较为优胜，因为它所提出的一点是不变的圣经真理，而不是受到神那奥秘难测的旨意所左右。

9.1.1.4 喜剧

334

在现代读者看来，**喜剧**（comedy）一词大概叫他们联想起电视滑稽片里的场面。在文学上，喜剧是指一个有愉快结局的故事，有时候是由于戏剧性的逆转，因而产生快乐的结局。喜剧的功能往往是娱乐读者。[44]以下的典型特征，在喜剧中扮演了重要的角色：人物的伪装、身份的误解、冥冥之中的巧合、出人意料的事

件逆转、逃过大难和克服障碍。喜剧往往是以婚姻、欢宴、与仇敌和解，或战胜仇敌来结束的。

我们把《以斯帖记》归类为喜剧。[45]这卷书的布局把灾难变为胜利，包括了克服障碍（哈曼的阴谋，以及亚哈随鲁王的无心共谋；斯 3:1—11）、伪装（以斯帖隐瞒犹太人的身份；2:10,20）、冥冥之中的巧合（亚哈随鲁王失眠的时间不迟不早；6:1—11）；出人意料（哈曼的阴谋败露；7:1—6）；命运的突然逆转（8—9 章），以及结尾的欢宴（普珥节；斯 9:18—19）。[46]在主题上，它也批判了帝国和君主的自欺炫耀，可能还有性别的偏见。

约瑟的故事（创 37—50 章）也是旧约的另一个喜剧例子。[47]这个故事从约瑟被逐出家门、在埃及被囚的悲惨命运开始（37 章，39—40 章），却以光荣的成就结束：法老提拔约瑟成为宰相（41:39—40），约瑟挽救埃及和自己全家免遭饥荒的吞灭（42—50 章），他更与兄长和好（42—45 章，50 章）。在情节之间，穿插了克服障碍、冥冥之中奇妙安排的事件（比较 41:51，52；45:7—8；50:21），以及约瑟的隐瞒身份（42—44 章）等片段。总的来说，这是喜剧的一个好例子。

[释经原则——喜剧]

下列是解释旧约喜剧的有用原则：

（一）由于布局是喜剧的推动力量，解释这类文体就要找出故事是如何由悲剧变为凯歌的。故此，释经者要找出约瑟和以斯帖如何从各自的危机中解救以色列。在查考的过程中，界定故事的危机、转折点和高潮尤其重要。

335

（二）角色的个性发展值得留心。留意主角和歹角的个性特质，以及这些特质如何左右他们的成败。另外也要注意个性的正面或负面的发展。例如，以斯帖似乎由一位被动的中介人变成为一个勇敢无畏的领袖（比较斯 4 章，7 章）。同时，哈曼显然由极端自信倒退为幼稚的自怜（比较斯 3 章，6 章）。

（三）辨别出神在故事中所扮演的角色：是明显的，还是隐藏的？探讨圣经作者究竟是否把巧合和偶然视为神在幕后的安排。

（四）界定出喜剧的中心主题（一个或多个）。约瑟的故事有几个明显的主题信号：神为保存以色列民族，引导着约瑟的顺境与逆境（创 45:7—9；50:20）。《以斯帖记》的主题较为含蓄，不过其中一个重要的主题，无疑就是神在暴政中保守他的子民。

（五）喜剧的应用是根据它的主题（一个或多个）。故此，例如，约瑟和以斯帖的故事反映了一项重要的圣经真理：神照顾他的子民，不论他们遭遇什么困境。

9.1.1.5　遗言

最后，还要提一提**遗言**（farewell speech）这类文体，因为它在旧约叙事作品中，扮演了承前启后的重要角色。遗言是由别人转述的第一人称讲论，记录了那人即将离世前的话语。[48]一般来说，讲话者提到他已年迈，或死亡将近，于是勉励听者在未来要有某一生活取向。[49]讲话者往往是历史上的显赫领袖，它的遗言有助于建立以色列民族生命的一个里程碑。摩西在《申命记》中虽然详细解说了律法的指示，他在离世前的连篇讲论，却代表了遗言的一种扩大形式。

[释经原则——遗言]

下列原则有助于解释遗言：

（一）释经者必须判断，那段讲论的场合在历史上具有重要性的原因。换言之，讲者为什么要讲这番话？在背景中出现了怎样的外在环境，或迫切的需要？

（二）释经者在晓得历史背景后，必须也以简洁的句子概括讲者的要点。例如，那位年迈领袖勉励听众做什么？

（三）判断这段遗言如何承托着较广阔的上下文主题。例如，撒母耳的讲话（撒上 12 章）是如何发展《撒母耳记上》的全书多个主题的。　336

（四）从讲话的历史场景及其重点中，引出应用。释经者应当思考近似经文处境的一个目前情况，然后把讲者的重点应用到那情况中。例如，撒母耳的讲话可以勉励我们忠心服事神，我们不必惧怕未信者的批评。

9.1.1.6　叙事文的实例：《士师记》7 章 1—15 节

这段插曲由几类叙事体裁和文学手法编织而成，提供了一个有用的例子，说明如何解释一段叙事文体。[50]它的经文背景是在外族（米甸人、亚玛力人和东方的民族）不断劫掠侵犯的可怕压制之下，经过七年的霸权统治，让以色列的中北部几乎陷于饥荒之中（参见 6:2—6）。虽然以色列是因不信而受苦（6:1），他们不断痛苦地呼求，终于神差来了一位拯救者基甸（6:14，基甸后来称为耶路巴力[6:32，7:1]），他就在哈律泉旁召聚大军，与敌人隔一段距离对峙（7:1）。

这段叙事文的结构分为两部分：两段神命令减少军兵人数的记载（2—3，4—8 节），以及一段基甸夜探米甸军营的记载（9—15 节）。前者把军队的数目从

20 000 减至 300 人，“过滤”了老弱残兵(希伯来文是 *srp*，意思是“去芜存菁”)，而后者则报道了某个米甸士兵的梦境，让基甸听到(13—14 节)，使他勇敢地发出战争的命令(15 节)。

请留意在叙述中出现了两个重要主题。首先是以色列从胜利中学习到的功课——那是由于耶和华的能力而取胜，而不因着庞大的兵力。叙事者在耶和华解释减少人数的话语中，表达了这一点(2 节)，讽刺地有别于人间军事将领对于压倒性力量的偏爱。基甸也具体表达了第二个主题：基甸或是被惧怕所征服，或是勇敢地信靠耶和华(10—11 节)，这是遍布圣经各处的主题，尤其关乎以色列在信靠耶和华与别神之间摇摆不定。

梦境的报告(13—14 节)代表了这个故事的戏剧性转变，叙事者聪明地运用了(13 节)重复用词的手法，以及一个基于希伯来词根的双关语，塑造出戏剧性。他用了 *hinnēh*(“看哪!”)[编按：《和合本》没有译出这个词]，强调那个米甸人刚好在基甸经过他的帐幕时开始说话是天意安排(就像是“基甸到了营中，跟着——嘘！听！那个人说什么?”)他听到(以下经文略经修改)：“请看(*hinnēh*)，我做了一梦：梦见(*hinnēh*)一个大麦饼‘滚’(*hpk* hith.)入米甸营中，到了帐幕，将帐幕撞倒，帐幕就翻转倾覆(*hpk* qal)了。”他的同伴就解释其中的象征意思(14 节)：大麦饼是指“基甸的刀”，而帐幕翻转是指神借着基甸击败米甸人(饼一般来说是很易弄碎的)。就这样，基甸得到保证，就召集他那小群军队(15 节)，然后击败了敌军(16—25 节)。

这段经文强调神的力量，可以运用脆弱易碎的饼(即软弱的人)去击败强大的军队。它提醒读者，圣经有许多一再保证的话语(例如“我与你同在”，赛 41：10；太 28：20)，从而驱走不必要的惧怕。基甸代表了正确回应的模范——相信那力量(而不是别神)，而且勇敢地以行动活出信心。

337

9.1.2 杂错文体

9.1.2.1 谚语

在旧约叙事文中夹杂了其他文体。当我们说“人生如戏”时，我们是引用了一句**谚语**(popular proverb，希伯来文 *mašal*)——那是一句反映着人生体会的精警俗语。它生动地指出：“这就是人生!”古代以色列也有类似的格言，通常由以下公式引介：“此后有句俗语说”或“那就是为什么人都会……”。譬如，《撒母耳

记上》两次记录了这句谚语:"扫罗也列在先知中吗?"显然,这句以色列谚语是道出某人出乎意外且异于寻常的举动(撒上 10:12; 19:24)。[51]谚语总是在上下文中以引文的形式出现,尽管箴言也收录了一些谚语(箴 18:9; 24:26; 29:5)。(关于箴言的解释,详参下文**智慧文学**一项。)

以色列也经常在日常生活中说出祝福和咒诅的话。以色列人用"[某人]有福"/"愿[某人]有福"(希伯来文 *bārûk*)这公式来祝福他人(创 9:26;申 28:3;得 2:19, 20)。相反的公式是"[某人/物]当受咒诅"/"愿[某人/物]受咒诅"(希伯来文 *'ārûr*),或"愿[做了什么]的人受咒诅"(希伯来文 *'ārûr hā 'îs'ᵃšer*),祈求它的对象得到不利的结果(参创 9:25;申 27:15;士 5:23;耶 11:3)。[52]

9.1.2.2 谜语、寓言和比喻

旧约叙事文也夹杂了谜语、寓言和比喻。[53]**谜语**(riddle,希伯来文 *hîdâ*)是简单的陈述,背后隐藏的意思有待发现。典型的例子是参孙用来难倒非利士陪客的谜语:"吃的从吃者出来,甜的从强者出来。"(士 14:14;答案参 18 节)巧妙的谜题通常是婚宴的余兴节目,而参孙在那种境况中的言辞技巧,既阻挠了非利士军可能出现的粗野暴行,也在一个难以处理的政治环境中发挥某些控制手段。[54]

338

相反地,**寓言**(fable)就不一样,它是通过简短的故事讲述道德教训,故事中的动物和植物表现得像人一样。现代读者立即会想起伊索寓言(例如龟兔赛跑的故事),埃及和美索不达米亚两地也流行很多寓言。旧约有两个好例子,都是跟政治有关的。其中一则由约坦所说:众树在葡萄树和别的树中间找一个王,发现只有荆棘愿意作他们的王(士 9:8—15)。[55]这则寓言是要警告示剑人:他们若由亚比米勒成为领导的君王,他们就须小心谨慎了。然后,在《列王纪下》14:9中,约阿施以一则简短寓言来回应亚玛谢的挑战,提到荆棘派人送口信给香柏树,有一只野兽经过,就把荆棘踩倒了。约阿施给亚玛谢的信息十分清楚:不要过分高估你自己和你的力量![56]

比喻(parable)是用来说明重要真理的简短故事,其中的角色是平凡人物。虽然旧约圣经作者所用的比喻远少过拉比和耶稣,但至少也有两个不错的例子,一个出现在叙事文中,另一个出现在智慧书内。先知拿单告诉大卫王一个故事,说有一个不知足的富人,如何把一个穷人养的唯一的羔羊取来宴客。这个故事暗喻大卫奸淫和谋杀的行动,叫他正视自己的罪(撒下 12:1—4)。[57]传道

者也用比喻，提到有一个穷人凭他的智慧救了一座被围困的城，后来竟然无人纪念他（传 9:13—15；比较 4:13—16）。这个比喻的教训是智慧总强过勇力，即使别人轻视它（9:16）。[58]比喻在旧约里，总是处于较广阔的上下文中，在新约中也是一样。

9.1.2.3 歌谣

在以色列人的日常生活中，歌唱占有重要的角色，故此叙事文夹杂了几类**歌** 339 **谣**（songs）也就不足为奇。古老的"井歌"（"Song of the Well"，民 21:17—18）似乎是在掘井时边掘边唱的歌谣。[59]以色列人在大战获胜后，也会唱凯旋之歌。这样，"海之歌"（"Song of the Sea"，出 15:1—18）庆祝耶和华在红海大败法老，而"底波拉之歌"（"Song of Deborah"，士 5 章）则庆祝耶和华击败迦南王耶宾（另参出 15:21；民 21:27—30；王下 19:21—28）。约拿在鱼腹中唱了一首感恩之歌（拿 2:1—9），然后神就拯救了他（10 节）。[60]

另一方面，丧失挚爱的人（特别是阵亡的战友）之时，就会唱出（或吟咏）**挽歌**（dirge，希伯来文 *qînâ*。辨认这些挽歌的一个关键，在于开首的这个词"何竟……！"（希伯来文 *'êk*）。挽歌也有独特的诗律（每行五个重音节），学者称之为 *qînâ*（即"挽歌"）格律。最著名的挽歌是大卫为扫罗和约拿单（撒下 1:19—27）以及押尼珥（撒下 3:33—34；比较代下 35:25）所唱的哀歌。[61]（关于挽歌的较详细讨论，参见下文论先知信息的部分。）

9.1.2.4 清单

最后，旧约叙事文也经常夹杂了古代的**清单**（lists）。清单是根据共同的特性，合理归类的一系列名字或项目。[62]在古代社会中，编列清单的做法相当普遍。有时候，这类清单是用来记账的方法或作为存货的记录，有时候则只是把观察到的现象作初步的分类。[63]在旧约叙事文内出现的清单，反映了古代以色列的类似做法——例如战利品的清单（民 31:32—40）、献礼的清单（出 35:5 下—9；比较 21—29 节）、以色列境内的城镇清单（书 15—19 章）、王家军队的名单（撒下 23:24—39），以及国家大臣的名单（王上 4:2—6，8—19）。

《民数记》33 章记载了一条古老的路线，列出从埃及往何珥山（参见民 33:5—37）的路上，以色列人沿途扎营的各站。[64]不过最常见的清单是族谱或祖先名 340 单（创 10 章；22:20—24，25:1—4；得 4:18—22；代上 2—3 章）。[65]这类名单追溯某人或某族的渊源，从远古至较后的一段时期。现代读者很容易对族谱感到沉

闷,可是古人却把这些视为重要的法律文件。他们以族谱来确立作王或当大祭司的资格、判断某项财产的拥有权,或作为嫁人某家族的证明。[66]

[释经原则——杂错文体]

以下原则将有助于释经者解释杂错文体:

(一) 通常,杂错文体是较广阔的上下文中的一个构成元素,本身并不自成独立的范围。[67]

(二) 因此,解释的目标是找出那个构成元素在整体信息上有何作用。

(三) 若要达到这个目标:(1)确定杂错文体的重点(只读这段杂错文体的内容,它究竟说了什么?);(2)确定紧接的上下文的主题思想(这段上下文处理的是什么课题,它说了什么关于这课题的事?);[68](3)分析杂错文体的重点跟上下文的主题思想之间的关系(为什么编者在行文之中改变了体裁;这个改变预计对读者有何影响;它在整体信息上有何作用?)。

为了说明如何应用这些原则,让我们来看两个例子。首先是亚当后代的族谱(创 5 章)。这段经文除了把名字顺序列出之外,似乎集中于每一后代的两项重要资料——他生儿子时的岁数,以及他一生的寿数。这些族谱的重点,在于亚当与挪亚之间经过了许多代和许多年。至于上下文,似乎是围绕两个概念——人类堕落的负面影响(谋杀亚伯,创 4 章)及人类数目的增长(创 6:1)。我们认为,这个族谱对上下文提供了两个概念:这样一代一代的追本溯源,显示从亚当至挪亚之间人类不断繁衍的生命;它也是连贯两者的文学桥梁,相当于表示:"过了很久"。

第二个例子是哈拿在生下撒母耳之后所唱的歌(撒上 2:1—10)。[69]乍一看,这首歌在上下文中似乎是错置了——因为音乐插曲竟然意外地出现在叙事文中。它的内容远远超过不育妇人为初生婴儿所献上的祷辞。相反地,歌中赞美神在历史上至高无上的能力,他倾覆仇敌,叫与他为伴的升高。此外,它是位于把撒母耳献给耶和华(1:21—28)与以色列祭司的败行(2:12—17)这两段记录之间。

这首歌谣在上下文中产生什么作用呢?我们认为,它标志着统管历史的神在撒母耳崛起(以后是大卫的崛起)的背后掌权。至于神使仇敌倾倒这一点,正是预言下文审判祭司家(2:27—36, 3:11—18)的伏笔。 341

9.2 法　　律

大多数读者可能认为,法律(law)[编按:"法律"在"和合本"中译作"律法",一般专指旧约的法律制度,本文按情况运用这两个译法]是一个相当沉闷的课题。他们甚至可能感到纳闷,为什么我们在此把它归入"文学作品"的类别论述。[70]事实上,摩西五经是把律法放在叙事文中,因而即使没有说故事的"感觉",至少也是一段叙事性的经文。学者相信,那较大范围的故事,构成了四类法律条文的背景:圣约法典(Covenant Code,出 20:22—23:33)、申命记法典(Deuteronomic Code,申 12—26 章)、圣洁法典(Holiness Code,利 17—26 章)及祭司法典(Priestly Code,出 25—31 章,34:29—利 16 章;和《民数记》的部分内容)。[71]这些汇集是以埃及那压迫而残酷的社会制度为背景的,它们提供了对人类社会及其社会价值观念的一个全面、彻底不同的观点。那些材料无疑源自对社会有着广泛不同的看法,值得在旧约文体的导论中略加评论。[72]

对于古代近东大型法典的比较研究,在相当程度上,增进了我们对圣经律法的认识。[73]在以下综览法律的部分,我们先讨论旧约律法的两大类别,然后再讨论各组法律条文的体裁。最后,我们会提出一些解释旧约律法的原则。

9.2.1 旧约法律文献的类型

9.2.1.1 条件式的法律

法律中的第一大类是**条件式的法律**(casuistic law,或译"决疑的法律",另称"个案法"[case law])。[74]它的独特句构是:"如果……(就/必/总)要"("if... then"),并以**第三人称**的形式表达,从而辨认出这类法律。"如果"(if)子句描述所牵涉的个案,而"结果"(then)子句就描述触犯条例以后的法律处罚(出 21:2, 31, 36;申 24:10)。

342

请看以下例子:

个案　人若彼此相争,这个用石头或是拳头打那个,尚且不至于死,不过躺卧在床,

处罚　若再能起来扶杖而出，那打他的可算无罪；但要将他耽误的工夫用钱赔补，并要将他全然医好。（出 21:18—19）

上述法律条文的形式，无论就个案还是处罚部分而言，都是按照法律标准，准确地做出规定。事实上，以色列人的条件式法律，其形式（某种程度上，其内容）与古代近东的法律相似，暗示这类文体在以色列还未登上历史舞台之前就已存在。[75]旧约的条件式法律就内容而言，主要是处理民事和刑事，而非宗教上的案件。[76]

9.2.1.2　无条件的法律

第二大类是**无条件的法律**（apodictic law，另称“绝对的法律”[absolute law]）。无条件的法律包括了以无条件、绝对指令的形式颁布的法律，例如命令和禁令。[77]这类法律颁布的是关于是非对错的绝对命令，不容例外的情况，也不会迁就个别的个案处境。它们的特色之一是个人化的直接吩咐（“你要/不要”），所处理的主要是道德及宗教事务。[78]最为人熟知的无条件法律形式是**禁令**（prohibition）或消极的吩咐（例如“不可杀人”，出 20:13），直接地吩咐：“不要做这事！”**训令**（admonition）虽然没有那么常见，它颁布正面的吩咐（希伯来文从命令式）：“当孝敬父母……”（出 20:12；比较 8 节）训令是吩咐人遵守：“要做这事！”不用考虑任何例外情况（参下文有关智慧文学类似形式的讨论）。

另一类无条件法律是有关死刑的**分词法**（participle law），这个名称是来自这类文体所采用的语法表达方式。例如：“（谁要是）打人以至死的，必要把他治死”（出 21:12）[79]，希伯来文句子中的分词“谁要是……”（“anyone who ...”）写出了个案部分，而主要的动词就写出了当执行的裁决（“把他治死”）。这是典型的无条件法律，所陈述的是绝对的要求，并不容许例外。　343

最后，我们谈谈众所周知的**报应法**（law of retaliation，或称“以牙还牙法”[*lex talionis*]）。

若有别害，就要以命偿命，以眼还眼，以牙还牙，以手还手，以脚还脚，以烙还烙，以伤还伤，以打还打。（出 21:23—25；参创 9:6；利 24:18—22；申 19:21）

正如其他无条件的法律，这类条例是直接向读者发出个人的吩咐（“你要……”）。它的主旨是预先考虑导致对方身体损伤的罪行（但参见申 19:21）。教人诧异的是，它说明了一条法律上的大原则——损伤与刑罚要相称——而不是一个具体的行动。[80]就像无条件的法律一样，它可以追溯至以色列立国之前的古老法律传统。[81]

然而，我们要晓得报应法是由来已久的观念，代表了公义裁决的“原始”形式。相比之下，它是针对一个由报血仇的法律原则所主导的文化——无休止的暴力报复（参见创 4:23—24）——而且标示着“努力把均衡的原则引进以色列的律法中”。[82]

9.2.1.3 法律的汇集

律法甚少是单独一条出现的，因此当思考有关法律文献时，必须谈谈法律的汇集形式。若有一段经文包含行文风格相似、为数不多的法律条例，学者称之为**法律汇集**（a series of laws）。无条件的法律一般是成组出现的，在诵读时多了一种像是韵文的特质。[83]十诫大概是最为人熟悉的旧约条例汇集（出 20:2—17；申 5:6—21）。那是一种独特的汇集，包括十条法例或诫命（比较申 10:4），就像《出埃及记》34 章所声称的一样（参见 28 节；不过，为了符合十条的数目，其中一条是勉强成立的）。虽然我们感到困惑，这些经文可能反映了一个古老的观念，认为这些汇集是一套理想的法典。[84]

344

条件式的法律在语法上比无条件的法律复杂，用词也较多。因此，旧约圣经把它们按**主题编排**，而不是照条例汇集的形式。只要略读《出埃及记》中所谓约书（Covenant Book）的部分，就可以见到一段充满条件式法律的经文。我们看见这段法律记载了关于对待奴婢（出 21:2—11）、身体损伤（21:18—32）和处理财物损失（22:1—15）的条文。[85]

9.2.1.4 法律的指引

五经有两段长篇的法律指引（legal instruction）。**祭司指引**（priestly instruction），顾名思义是指导祭司执行各项职务，诸如各类宗教礼仪。[86]若要认出这种条例，释经者须根据上下文（例如利 6:9），以及文中所提特别有关祭司职务的内容去做出判断。祭司指引的例子有《利未记》6—7 章（献祭条例）和 21 章（祭司保持圣洁的条例）。既然知道这些指引是以祭司为对象，我们最好把这些经文理解为专为领袖订立的职务指引和期望标准。

另一类指引是**礼仪指引**(ritual instruction),关乎平民百姓(不是祭司或利未人)如何正确履行各种礼仪——例如如何把祭牲带来、如何献上(利1—5章)。若要辨认这类文体,读者须从上下文和经文的内容,确定它是以平民百姓为对象。[87]

9.2.2 释经的原则:法律

旧约律法的解释,对于释经者来说是挑战,其中一个困难源于对旧约法律的普遍误解。原因是"法律"一词,叫现代人想起庞大而复杂的法律体系和"律法主义"。然而,从各方面看来,旧约圣经有关法律的部分实际上未能构成一份整全的法律规章。许多旧约律法(例如十诫)都没有具体说明对犯法的刑罚,并且强迫要求强制服从。它们似乎只是假设以色列人本身会自愿遵行。

旧约律法不是按照现代人观点的法典,而是选取了一些具代表性的个案和课题,说明一些法律原则,指导以色列个人、较大的群体和立法者做出决定,并活出以色列的世界观。它们的目的是为了以基本的价值观教导以色列人(在神的临在中,生命要活出意义),而不是为了提供一套方便快捷的法律参考系统。[88]简言之,它们的功能是指导性而非仲裁性的。进一步说,理解旧约律法最好从约的概念入手。旧约律法列明了神与以色列人在西奈山上所订立的契约条款;故此,旧约律法代表了管治以色列之主向以色列人所作的切身要求,而不是一套抽象的道德体系或一份专门的法规。[89]

345

从这个观点看,读者必须从关系的角度来解释旧约律法——视之为给以色列人的指导原则,支配着以色列与其恩慈之神的生活。神期望他的子民遵守律法吩咐,以回报他的保护和祝福——简单来说,神期望他的子民在一个健全的立足点上与他保持良好关系。十诫(出20章;申5章)列出了道德原则的纲领,而各项条款就实质说明了纲领的详情。[90]由是,释经者必须把它理解为基本道德原则,以便维持与一位永活的神的关系,建立圣约的群体,而不是一份法律条款。[91]它们的复杂内容是为了创造一群属神的独特子民,这群子民的社会结构和伦理,正确地反映了以色列的主的本性。

对于现代的研经者而言,问题是:律法如何应用在今天的基督徒身上?若要回答这个问题,我们就须先确认有关旧约律法两个相关的基本信念。[92]第一,我们相信,神的意思是要以此为一个范型,指导古往今来的伦理、道德和神学原则。

换言之，它不只是一个短暂和会被时间淘汰的文化现象。事实上，在以色列履行作为“外邦人的光”的祭司职责上，律法担当着重要的角色（赛 49:6；参出 19:5—6）。基督徒若把它视为过时而无关紧要的，就无法得到神借此传给我们的教训了。他们也丧失了一个理解“活像基督”是什么意思的额外资源。

346 第二，若要正确解释律法，研经者必须找出那存在于文化外衣之下的永恒真理。在某些情况中，真理从表面上就能看出来，没有受到文化的遮挡。例如“不可杀人”、“不可偷盗”等禁令（出 20:13，15；申 5:17，19），根本不需要跨文化的演绎；这些律法清楚明示，谋杀和偷盗是错的。同样地，有关公正地执行法律程序的吩咐（出 23:1—8），其永恒性也是十分明显的：见证人应当讲实话，不应取悦群众（1—3 节）；法庭上对立的双方应该互相礼待（4—5 节）；法官当凭证据断案，拒绝贿赂（6—8 节）。

在别的情况中，律法所基于的永恒真理似乎难以理解，藏在当时的文化形式（古代以色列的法律）之后，需要十分谨慎的解释。例如，试看这些规定：妇人行经令她及她所接触到的一切都变成不洁。这等条例教人大惑不解（利 15:19—30）。[93]乍一看，这些法规似乎苛刻不公，实际上使妇女在四个星期之中就有一个星期是不可触摸的。这些条例背后有什么超越时间的原则吗？

若要回答这个问题，我们就须考虑以色列人的文化背景。以色列女子早婚，甚早生儿育女，孩子迟断奶（两三岁），而且倾向大家族的生活（参诗 127:4—5）。故此，每月行经在以色列妇女中远不如今天这般普遍，尤其在已婚妇人之中，更不是平常事。事实上，最直接、最经常受这些条例影响的是那些未成年的未婚女子。因此，我们认为，这些条例的真正效用是为了控制青春期的性欲，阻止未婚年轻人之间的性关系。[94]如果是这样的话，它背后的真理似乎就是以下的道德原则：在婚姻以外的性关系是神不喜悦的。

从教会历史的早期开始，基督徒就经常说，基督是解释旧约之钥。耶稣本人就是赞成这个观点的一个先例，他说：“莫想我来要废掉律法和先知。我来不是要废掉，乃是要成全。”（太 5:17）福音书的作者显然相信基督成就了许多预言，仅在《马太福音》1—2 章中，就出现了五次“应验经文”的说法。不过，耶稣在此提到的“律法”和“先知”，相信是指全部希伯来圣经而言。接着，马太继续阐明耶稣的伦理法典，对比旧约的律法。故此，成全律法必定是指：圆满地实现律法原初的整体用意（参太 5:18：“都要成全”）。[95]

在某些情况中，就如有关祭牲和不同仪式的条文（参西 2:16—17），那圆满实现的一刻，正是当基督死而复活之时。在耶稣传道的整个过程中，他挑战口传和成文的律法妥拉（Torah）的基本原则，尤其是涉及安息日和饮食条例的原则。同时，耶稣从没有违反任何一条神仍然愿意他的子民遵守的成文律法（在耶稣上十字架、复活，以及五旬节圣灵降临，神人之间的新约尚未展开之前）。[96] 在其他情况中（诸如许多道德禁令），圆满实现的一刻还要等到基督再来之时。

347

因此，《马太福音》5:17 就为新约时代如何应用旧约圣经，提示了以下的原则：**全部旧约圣经都适用于基督徒，但没有一条的应用是可以离开在基督里成全的。**[97] 故此，我们的观点是介乎以下两种常见的看法之间：即分别由传统的圣约神学（除了新约所废止的以外，全部旧约都是适用的）和传统的时代主义（除了新约所重申的以外，全部旧约都是不适用的）所主张的看法。前者顺理成章地导致对大多数现代农耕法和现代服装加以禁止（申 22:9—12），而后者自然导致对巫术、灵媒和交鬼之事的接纳（不管申 18:9—13 如何说！）！因为新约圣经不曾以任何方式提及这两个例子里的习俗。反之，我们认为释经者应当接受全部旧约律法"于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的"（提后 3:16），但必须察看这些法律如何在基督里成全。

我们怎样判断基督如何成全它们？我们认为，某一特定条例若被新约提到，释经者的任务就减轻了不少。我们遵从献祭的条例，是借着相信基督是那一次献上、永远有效的祭物（来 9:1—10:25），而不是借着在礼拜天把绵羊或山羊带到礼拜堂去宰杀。洁净条例的设立，是为了使以色列人与其他民族有别，因此，当我们在道德上把自己从罪恶中分别出来时，就是遵守这原则了（林后 6:17），当然，基督已经宣告，所有食物都是洁净的（可 7:19 下）。洗礼的记号与割礼的条例在背后的原则是相等的（西 2:11 下—12 上），尽管两者的仪式不尽相同之处甚多。例如，基督徒不但为男人也为女人施洗，并且相当有可能的是，从新约角度看，接受洗礼的对象只包括年纪稍长、可能悔罪的人，而不包括婴孩在内（西 2:11—12）。

如果某一具体条例没有在新约中被提及，我们就必须留意，它是否可能被归人新约曾提及的某一类法律之中。举例说，正统犹太教把"不可用山羊羔母的奶煮山羊羔"（出 23:19，34:26；申 14:21）这一条诫命视为饮食条例，即不准在同一席上同时摆放奶类和肉类食品。假如这是条例的原意，那么它就与犹太人的其

他饮食条例一样，再不能直接用于基督徒的饮食上，因为耶稣已经宣称：所有食物都是洁净的(可 7:19)。[98]从另一角度看，这条例可能是一个吩咐，用意是把以色列人从某些异族宗教习俗中分别出来，若非如此的话，它就变成毫无意义的警告，就像："头的周围不可剃，胡须的周围也不可损坏。不可为死人用刀划身，也不可在身上刺花纹"(利 19:27—28)。[99]举凡代表异教崇拜的习俗，不论是关乎饮食、个人外表(例如几种世界性宗教和神秘教派所主张的自残己身行为)，就信徒来说，都是严格禁止的。可是，基督徒若为非宗教的理由吃用山羊肉和奶或文身，都不算是违犯神的诫命。

348

总括而言，在新约的亮光之下，旧约律法与基督徒的关系如下：

- 某些法律是直接适用于基督徒的。举例说，耶稣再次肯定旧约这命令：尽心爱神，并爱邻舍(太 5:21—48，22:40；参利 19:18；申 6:5)。同样地，保罗教人想起旧约的仲裁规定：在控告基督徒领袖的案件上，必须有两三位见证人，才能将之定罪(提前 5:19；参申 17:6，19:15；林后 13:1)。新约圣经所有应用在基督徒身上的法律，都仍然有效。

- 在某些情况中，新约圣经实际上把旧约的法律收紧了。例如，有关婚姻的案件，第七诫禁止奸淫，而旧约是准许离婚及再婚的(出 20:14；申 5:18，24:1—4)。不过，新约圣经可就不同了，它将离婚和再婚(由此引申，一夫多妻或一妻多夫也包括在内)视为奸淫(太 19:3—12；可 10:2—12；路 16:18)。此外，耶稣只在一种情况之下准许离婚，就是当发生了配偶不忠的事件(太 19:9)；而保罗则说，只在不信的配偶主动放弃的情况下准许离婚(林前 7:15—16)。不论旧约的法律还是新约的条文，背后的精神都是确保婚姻的稳定。[100]

- 某些法律再也没有字面的约束力，因为新约教导已经将之废止(那就是说，这些法律在基督里已经成全了，字面的条例已经过时了)。[101]故此，基督徒无需继续遵守旧约的献祭规条(来 10:1—10)、食物规条(太 7:19；参徒 10:9—16)，也无需奉行割礼(加 5:2—6)。

- 那些现已失去字面约束力的法律，其中依然含有重要的永恒真理。故此，旧约的献祭制度是形象地提醒基督徒：神严肃认真地看待罪恶，要求重重惩治，但又施恩饶恕。同样，旧约食物规条中的洁净牲畜，大概象征了

以色列人是神所拣选之民，与那不洁的牲畜(即以色列的异族邻居)形成了对比。因此，食用的行动提醒以色列人(由此引申，也提醒基督徒)神恩慈的拣选及随之而来的责任，这责任就是追求圣洁，寻求与神相似。[102]就连那说明安息年休耕制度的宗教法(利 25 章；申 15 章)，也都被证明为具有教导作用，因为它强调一点：出于怜悯的慈善服务，根本上是服事神的表现。[103]

349

明白耶稣成全律法，暗示我们也应当较概括性地解释新约伦理。神的国度的要求，就如摩西律法一样，是接着神子民被救赎之后而颁布的，本身并没有地方让任何人“赚取”救恩。然而，违犯旧约法律却往往导致具体的制裁和刑罚；倘若整个民族违犯了旧约法律，最终就会失去和平、繁荣和国土。现在，因着耶稣已经满足了圣经所记载神对公义的全部要求，新约论及伦理的经文，就甚少再提到：今天遵守或违犯神的吩咐，将会导致相同的物质祝福或刑罚。[104]

几乎可以断定，《约翰福音》的最初文本并没记载在行淫时被抓到的妇人的故事(约 7:53—8:11)，不过那是耶稣言行的真实故事，具有足够有力的证据，证明其真实性。[105]在处理此事上，耶稣立下了先例：他不容许实施旧约的法律制裁，即使在淫乱这样一个基本道德问题上。谋杀案是一个可能的例外情况。因为我们称为“一级杀人”的罪，就是唯一不准以赎价代替奉献祭牲的罪行(民 35:31)[106]，所以有些基督徒相信，杀人者死这一条法律，在基督教时代依然适用。可是，也有许多别的基督徒相信，基督献上的一次而永远有效的祭，早已废除了对任何罪行进行(不论是身体或精神上的)制裁的必要。

至于具体的**解释原则**，我们建议以下几条：

(一) 不论个别法律条例的文体为何，它所属的条例汇集或系列，就是它的文学上下文。故此，研经者应该查考上下文所记载的条例，以便发现解释的线索。

(二) 研经者应该尝试从法律的文化背景，来了解它们的原来意义。很多读者都缺乏这方面的知识，我们建议他们参考圣经词典、注释书，以及其他可以说明背景的资源。请参考本书附录的书目。

(三) 新约律法的主要应用对象，应该是相对于原来的读者。例如，那些针对全体以色列人的法律，就适用于一般基督徒。由于新约圣经肯定了“信徒皆祭司”的概念，因此祭司指引和礼仪指引，也就都适用于一般基督徒，而不只限于神职人员。

(四) 到底要按照字面意思应用一条法例,抑或是采用它的原则,或是两者兼用,就要视其他属于上文中讨论过的哪一类法律了。读者可参考上文,作为应用的指南。

9.2.2.1 法律经文的实例:《出埃及记》21:7—11

这段经文在形式上是条件式的法律,研读这段经文允许我们应用以上的讨论。[107]它是在一段讨论奴仆的较大段落中(2—11 节),7—11 节关注一个被父亲(可能由于经济的原因)卖作婢女的以色列妇人所涉及的奴仆婚姻(slave-marriage)。在结构上,这段经文首先陈述个案(希伯来文是 *kî*;"人若……,婢女不可像……",7 节),然后详述其中的条件(希伯来文是 *'im*;"若……,就要……",8—11 节)。

在此,男仆是不用赎出的,因为他在六年的服事之后,就会自动获得自由(2 节),故此这指引是关乎婢女的赎出的训令(为她付钱赎出自由),有两个条件:一是她不再讨男主人"喜欢";二是他给了她作为妻子的法律地位(8 节)。另一方面,她也可以享有"女儿"的地位,只要男主人把她给自己的儿子为妻(9 节)。

这项法律有两样事情教人惊讶。首先,它给予妇女值得注意的保护,防止不再喜欢她的丈夫对其施予虐待。法律禁止男人把她卖给外邦人,或拒绝履行配偶要给予食物、衣服和性关系的责任(8—11 节)。其次,她的权利根据是在于男人违反了诚信(即"主人既然用诡诈[希伯来文是 *bgd*]待她",8 节下)。律法并不赞许他的责任;事实上,希伯来文字根 *bgd*("背信弃义")似乎暗示了他违反了给她自由机会的诚信。

从这项法律指引中,可以得出几个含义。第一,律法把婚姻建立在关系所固有的理解和委身上,而不是任何一方"喜欢"或"不喜欢"。第二,在保护较易受伤害的女性中,它意味着神会允诺去保护软弱者免遭伤害。今天,新约分享了对卑微者的同一承诺,因此若要把旧约的律法应用在今天,就必须承担两样事情:一方面,诚实检讨自己的人际关系,看看是否存在欺负别人的可能性,另一方面,也要察看我们四周有无任何受到虐待或伤害的人,是我们可以提供保护的。

9.2.3 《申命记》

从某种意义来看,《申命记》一书所呈现的文体是条例汇集,同时它又是需要特别考虑的一种独特文体。《申命记》把摩西律法全面复述一遍。除了开首简短

的叙事文(申 1:1—5)和颇长的结语(申 31—34 章)之外,全书都是由摩西的讲辞所组成的,即当以色列人在约旦河东扎营的时候,他向以色列人所讲的篇章(申 1:6—4:40; 5—26 章,27:11—28:68; 29:2—30:20)。[108]学者一般把这类讲话的语言称为**说辞**(parenesis),这类谈话的目的是要说服听者采取某些行动。[109]

351

再者,《申命记》的全书结构与宗主国和附庸国之间所订立的条约极为相似,就像赫人的条约或亚述人的条约(分别属于公元前 2000 年及公元前 1000 年期)。[110]这类条约订明了一个地位较高的强国(宗主国)与臣服其下的一个国家(附庸国)的相互关系。正如这些条约一样,《申命记》有一段历史前言(申 1:6—4:43)和一系列条款(5—26 章),提及条约的见证人("天和地",4:26; 30:19; 31:28),并有祝福和咒诅(27—28 章)。

另一方面,《申命记》在一个重点上与古代条约不同:古代条约是赫人或亚述君主向附庸国颁布的话语,而《申命记》则是摩西(不是耶和华王)向耶和华的子民以色列人发出的。因此,虽然《申命记》与古代条约相似,却最好视之为摩西的"遗训"(testament)——一连串的勉励话,清楚表达他的伦理"意旨",仿佛是对他的继任人说话,不论那是指以色列整体,或是以后的一个君王,还是两者兼而有之。[111]

[释经原则——申命记]

我们建议读者按以下指引解释《申命记》:

(一) 最好把《申命记》理解为一份类似古代条约的立约文件,并须按此背景解释申命记。

(二) 迦南宗教对以色列构成潜在的败坏影响,这是历史背景中关键的一点。巴力崇拜的未来阴影,覆盖着该书的不少内容,释经者在解释时,必须把这一点列入考虑之内。

(三) 把《申命记》当作摩西的一番语重心长的勉励话(即他在逝世和以色列人进入迦南之前的遗训),而不要把它看作是抽象的理论、专门的法律条文。它的中心是以色列人在宗教上与偶像崇拜妥协的神学问题,这个问题今天仍然是有意义的。

(四) 各篇章段落的文体,决定了解释的进路。比方说,诗体部分(申 32—33 章)的处理就要配合诗体,法律部分的处理就要配合法律文献。同样地,在应用

的层面上，也应当遵守各类文体的有关指引。

9.3 诗　　体

除了叙事文以外，诗体是圣经中最常见的文体。实际上，圣经的所有书卷——即使是那些传统上不称为"诗歌"的——也都含有诗体的成分。[112]诗体在352 本质上不是一种体裁，而是一种文学风格——相对于散文体而言。因此，在这一部分中，我们将会概览旧约诗体的主要文学形式，然后提出解释的原则。

9.3.1　旧约诗体的类型

9.3.1.1　*祈祷*

祈祷是个人或群体向神说话（不是歌唱），运用特别的措辞，较长的陈述。**哀诉诗**（complaint）是在诗篇中最常见的一种祈祷。[113]那是由个人或共同敬拜的群体祈求，并以神为对象的由衷祷辞，诗人恳求神救他/他们脱离某些超乎人力所能解决的危机。就个人而言，那些危机可能是重病、灾祸或冤情；就群体而言，则可能是旱灾、瘟疫或外敌入侵。[114]大部分学者认为，哀诉诗是较长礼仪程序的一部分，是在圣所内（例如在耶路撒冷的圣殿）所献上的祷词。哀诉诗跟挽歌或哀歌不同，它假设了所处的危机是可以透过神的介入而化解的。[115]

《诗篇》22 篇是典型哀诉诗的上佳例子。[116]诗的开首是呼求神的名字，这是与耶和华接触的途径（1—2 节）。它有一段信心的认信（3—5 节），肯定了祈求者对神的信靠。哀诉的部分（6—8 节）是以一般用语，描述那威胁着个人或群体的危险。在恳求的部分（19—21 节），诗人具体地请求神协助解决问题。最后，哀诉诗往往是以感恩的段落结束——在这个例子中，诗人献上一首感恩的赞美诗（22—26 节）——在他的祈求实现之前，预先献上感谢。[117]当那首诗是由君王申353 诉，或是君王的祷词时，我们把它归类为**君王哀诉诗**（royal complaint，参见诗 89 篇，144 篇）。[118]

好几首哀诉诗的恳求部分是含有咒诅的，故此，有时候称之为**咒诅诗**（imprecatory psalms）。[119]诗人向神祈求的可怕咒诅，可能叫一些读者感到困惑（例如："因他们口中……咒骂虚谎的话……求你发怒，使他们消灭，以致归于无有"，参

见诗 59:12 下—13;比较 10:15, 109:6—15, 137:7—9, 139:19—22)。我们认为,研究者应该把这些极端的用语,理解为夸张的言辞——诗人情绪上的夸张流露,为要催促耶和华有所行动。换言之,诗人期望神知道,他对事情的感受是何等强烈。

因此,它们具有两个层面的重要功能:揭露世间的暴行和压迫,否则它们就会受到忽略,还有是让受害者可以运用言辞表达他们的合理愤慨。此外,它们是在与神一直持续的关系中,作为祷文出现;他们把自己的暴怒引向正确的对象——公义和伸冤的神,他触摸他们的痛苦,而且会满足他们的需要,根据他的旨意做出回应。同时,我们阅读咒诅诗,必须在圣经对盲目复仇的批评的亮光下(例如罗 12:9, 21),故此,不要诉诸它们而把报复合理化。[120]

挽歌(dirge)是葬礼诗歌,在古代哀悼仪式上吟唱。它的主要内容是表达哀痛或悼念,描述一些不幸之事,邀请人一起哭泣哀号。[121]显然,为了无法挽回的损失而感到绝望,就是哀歌的情绪状态。圣经的诗篇虽然未见有希伯来挽歌,但学者觉察得出挽歌对几首诗篇的影响(诗 35:13—14; 44 篇;74 篇)。然而,《耶利米哀歌》有部分包括一些不是为哀悼死人,而是为了哀悼城市灭亡的作品(参哀 1—2, 4 章)。事实上,此书可能反映了一种为亡城哀悼的古老习俗。[122]

认识圣经的哀歌有几个好处。第一,这让释经者以同一种独特的设想去阅读经文:哀哭的人们痛苦地撕裂他们的衣服或所披的麻衣。第二,这让读者分外留意经文所描述的绝望情况。死亡始终是人间无法挽救的悲剧,因此读者必须领略到《耶利米哀歌》中的绝望情绪,尽管在作者向神哀告的祷辞中,确实也有盼望的成分(参帖前 4:13)。第三,它为今天的基督徒表达哀伤提供了合理的支持。圣经尊重古时的哀悼传统,因而也肯定了今天神的子民为种种损失而流露哀伤是“正常”的做法。[123]

354

9.3.1.2 歌谣

歌谣(songs)的颂唱(特别是在圣殿崇拜时所唱的歌)在以色列人生活中占有重要位置。显然,就连邻国都极为重视以色列的音乐专长,因为当亚述王西拿基立向耶路撒冷的希西家王(公元前 8 世纪)开列贡品清单时,就毫不客气地把男女乐师都包括在内。[124]

感恩歌(thanksgiving song,希伯来文是 *tôdâ*)与哀诉诗有密切的关系。这类歌谣是向神表达欢欣和感激,由个人或群体为从惨况中得到解救而发出的。他

们按照先前向神所许的诺言献上感恩。[125]这类歌谣的一个特点，是向耶和华和参加仪式者直接说话。

《诗篇》30篇呈现了这类歌谣的两个核心元素：为耶和华的救援赞美他（1节，12节下），并且邀请其他人加入感恩赞美的行列（4—5节）。第三个元素是拯救事件的记载，述说耶和华做了什么值得赞美的事（2—3节，6—12节上）。正如哀诉诗一样，当一首歌是由君王所作，或是论及君王的，那么我们就把它归类为**君王感恩歌**（royal thanksgiving song；参诗18，21篇）。

赞美诗（hymn或song of praise）跟感恩歌十分相似，这是《诗篇》的一类重要文学形式。赞美诗是赞美耶和华的歌，原本是以色列缤纷多彩的大型庆典的一环（关于先知书和《约伯记》的赞美诗，参见下文）。[126]《诗篇》96篇表现了一首赞美诗的两大部分：呼召人赞美的部分，由一位领唱者或诗班向其他参与崇拜者唱出的邀请（1—3节；比较7—13节），以及实际赞美耶和华的部分（4—6节）。[127]在某些情况下，一个人会为亲身体验耶和华的伟大而献上赞美，我们把这类诗歌归类为**个人赞美诗**（personal hymn；参见诗8，77，103，104，139篇等）。[128]

355

另有几首赞美诗是专为有君王参与的仪式，或为赞扬耶路撒冷超凡出众的庆典而用的。事实上，很多学者为此而称它们为“君王诗篇”（royal psalms，有时称为“弥赛亚诗篇”[messianic psalms]）。例如，《诗篇》2篇和110篇（也许包括诗72篇）是在新王登基掌权的庆典上颂唱或诵读的**加冕诗**（coronation hymns；参王下11:4—12）。[129]**锡安诗**（Zion hymn）是赞美锡安山为耶和华的住处、以色列的敬拜之地，并且赞美耶路撒冷为君王之城（参诗46，48，76，84，122，132篇）。可想而知，以色列在不同的庆祝场合中，纪念这些由神所认可的、关于耶路撒冷的真理。在这类庆祝仪式中，同样常见的是**耶和华王权诗**（Yaweh-kingship hymn），颂扬神至高无上的权柄，以及他与大卫王朝的关系（诗47，93，96—99篇）。[130]

最后，旧约圣经载有几首**情歌**（love songs）。例如，《诗篇》49篇是**君王婚礼颂歌**（royal wedding song），大概是在皇家婚礼上唱的。[131]诗中的第2节称颂君王的俊美（参见撒上9:2；16:12），而10—12节则赞美新娘。若是认得这首诗所属的文体，就能让读者明白诗中所提的参与者，以及婚礼的进行过程（9，14，15节）。读者可以想象自历代以来在以色列君王的统治下，重复出现的宏伟一幕，足可媲美现代的皇家婚礼。更重要的是，这有助于读者认识：神对这些统治者的行为和施政有何期望。

《雅歌》是圣经中最有名的情歌。[132]尽管人们对其来源没有一致的看法，这卷书却很可能是情诗集，其中有些或在婚礼上使用过（参歌 3:6—11）。若是确认这类独特的文学风格，则有助于正确解释《雅歌》，让我们把这卷书视为一本以共同主题串连的诗集，而不是把它当作具有故事情节和发展的叙事文来理解。这也让释经者以绝对严肃的态度来看待该书的性欲层面，将之视为婚姻关系中人类性爱的美丽表现。[133]

9.3.1.3　礼仪

以色列人在耶路撒冷圣殿进行集体崇拜，在这样的场合中，**礼仪**(liturgy)诗篇毫无疑问必定派上用场。礼仪文是在崇拜时使用的礼文，由两位或两位以上的参与者用启应方式读出。最常见的参与者有领导崇拜的神职人员，和以“我们”回应的全体会众。有时，也有个别的非神职人员以“我”来回应，并且有先知宣告来自耶和华的信息，但这较为少见。例如，留意以下一段取材自《诗篇》118篇的摘录，这是庆祝民族重大胜利的“感恩礼仪文”，试找出其中明显的参与者：[134] 356

呼吁赞美(祭司)　　你们要称谢耶和华，因他本为善；
他的慈爱永远长存！
愿以色列说：
回应(会众)　　“他的慈爱永远长存……”
呼吁(祭司)　　愿亚伦的家说：
回应(会众)　　“他的慈爱永远长存……”
见证(个人)　　我在急难中求告耶和华，
他就应允我，把我安置在宽阔之地……
万民围绕我，
我靠耶和华的名必剿灭他们……
祈求/感谢(会众)　　耶和华啊，求你拯救！
耶和华啊，求你使我们亨通！
耶和华是神；
他光照了我们……
感恩(个人)　　你是我的神，我要称谢你！

	你是我的神，我要尊崇你！
呼吁赞美（祭司）	你们要称谢耶和华，因他本为善； 他的慈爱永远长存！ （诗 118:1—3，5，10，25—26，28—29； 参诗 66，75，136 篇）[135]

357

9.3.1.4 智慧诗篇

很久以前，学者认识到某些诗篇似乎并不适用于以色列的公共崇拜生活，却适用于智慧教师的个人教导层面（参耶 18:18）。[136]这些诗歌的语言、风格和主题，都较为接近《箴言》和《传道书》，而不同于伤感的哀诉诗或喜乐的感恩诗。这些诗歌在调子上是默想性的，在用途上是教导性的，它们的重点是在一些伦理问题上，例如人类受苦的因果报应，或神在容许这事上所表现的表面不公。它们的神学关注在于神作为创造者和宇宙主宰，过于他作为以色列的救赎者或统治者。

因此，我们把这一类诗称为**智慧诗篇**（wisdom psalms）。不过，对这类文体的文学特性没有明确一致的看法，以致学者对于哪些诗篇应该归入此类意见纷纭。最具有力支持的是《诗篇》1 篇，19 篇，33 篇，39 篇，49 篇，127 篇。[137]以《诗篇》1 篇为例，它表现了常见的一个智慧主题：恶人和义人的相反命运。把义人比作一棵栽于溪水旁的树，这在埃及的智慧文学作品中也有类似的记载，暗示那是一个常见的智慧主题。当诗人观看在天空中神的荣耀时（诗 19 篇），他默想智慧之神对受造世界的爱，以及神在揭示真理上所采用的经验取向。《诗篇》33 篇包含了长篇的训诫（12—19 节），显示了智慧的优先性，劝人过一种讨神喜悦的生活；至于《诗篇》127 篇，就像《传道书》一样，强调人类努力的空虚。

9.3.1.5 释经的原则：诗体

在上文已经概略综览各类诗歌文体，我们在此提出以下的解释原则：

（一）每一首诗都是一个完整的单元，释经者解释的时候，应当按它的完整性来理解，而不应把它当作互不相干、各自独立的经节。研读它们，就像是诗人有技巧地撰写诗歌，通过在我们的想象中制造形象，以及唤起情感上的反应，从而“说话”。[138]

358

（二）在解释的目的方面，每首诗都有本身的文学处境，因为一首诗和在它前后出现的多首诗，毫无疑问是各自独立写成的，彼此并不构成单一的文学作品。

但另一方面，我们却可以使用同一文体的诗篇来互相解释，因为它们之间拥有共同的文学形式、背景和目的。不过，在这一过程中，我们必须把它们视为拥有共同背景的同一文体来处理，而不是把同一作者的作品拿来互相解释。[139]

（三）古代以色列使用一首诗的场合，构成了该首诗的历史背景。比如说，若要解释一首礼仪诗篇、婚礼颂歌或挽歌，就必须分别按照它们在崇拜、婚礼或葬礼上的用途来解释。如果在一首诗中出现几位讲者（代词“我”、“我们”、“你们”等），我们的解释就必须把这项资料连同相关历史背景的知识列入考虑之内。在解释智慧诗篇时，读者必须按照个别情况断定，诗篇的内容所反映的原来用途，到底是用于公祷还是私祷，是用于公共崇拜中的教导，抑或智慧教师的个别教导。[140]

（四）各类文体的特性，决定了我们应该如何解释。例如，那些由公众而非个人发出的诗篇（公众哀诉诗、礼仪文、歌谣等），我们应当按照其公用的性质来解释。这些诗歌所表达的祈求和赞美，是从以色列民族整体，而非从个别以色列人的层面出发。同样地，我们应该把出现于情歌的夸张手法（“你毫无瑕疵”，歌 4：7）解释为制造效果的夸张语言，而不应按字面解释。

（五）研经者应当顾及一首诗的结构，以及其中的思想发展。研经者要判断各主要段落、各段的大意，以及它们在整体信息上各自发挥的功能。（有关例子，参见前文讨论诗体性质的段落。）

（六）在应用的层面上，要根据各类文体背后的处境。换言之，把群体公用的经文应用于教会，把个人的经文应用于个别基督徒。个人哀诉诗是向个人的受苦处境说话，而君王诗篇则最能应用于以色列王的对应者：基督教会的领袖。至少在最初时，释经者应当拒绝诱惑，切勿试图不顾经文的原来处境，直接从经文引申出信仰的应用。

（七）现代应用当与那首诗本来的目的、使用场合和讲者配合。举个例子，释经者应当把婚礼颂歌保留作婚礼之用；把哀诉诗保留给遭遇患难的时刻。同样地，群体公用诗篇（群体感恩歌、礼仪文等）最好用于公共崇拜。（当然，从这些诗篇中挪用一些适合个人境况的原则及教训，例如个人敬拜，则是可以容许的；同时，应留意其中的分别。）我们也建议，按此进路来理解那些包含几位讲话者的诗篇。此外，把某些诗篇中的程序和礼拜仪式加以创意运用，可以使公共崇拜更丰富多姿。[141]

359

（八）基督徒相信，基督是新的大卫，他圆满实现大卫的王权。所以，我们可以根据预表的原则，把君王诗篇应用于新约所赋予主耶稣的君王身份上。故此，旧约的君王就成了一种预表，预期着他们那个最伟大的后裔的统治。其次，我们也可以（较为试验性地）把君王诗篇某些合宜的领导原则，应用到今天的教会领袖身上，不过同时我们坚持：君主与教会领袖有着本质上的不同。[142]

9.4 先知信息

当以色列人可悲地倾向拜偶像时，神就差遣先知宣告他对其百姓的未来计划。虽然先知的宣告往往产生了"预言"（foretelling，即预报未来），它的主题却是"预告"（forthtelling，即宣告神要在当下或不久的将来施行审判）。今天，我们在旧约先知书中阅读他们的宣告，先知书是他们的言行记录，这些记录反映了他们在文学和修辞方面的创意，无论是先知本身，还是编纂先知书的门徒。

故此，若要明白先知，就需要我们同时评论以他们的名字成书的作品，以及个别的经文（叙事文与诗体），判断它们说了**什么**、**如何**说出来，以及**为何**这样说。[143]我们需要运用在前几章讨论散文体和诗体时所得到的亮光。

9.4.1 先知信息的基本类型

9.4.1.1 灾难的先知信息

先知信息中最常见的文体是**灾难的先知信息**（prophecy of disaster），宣告不论是对个人还是整个民族而言即将来临或未来的灾难。[144]它的结构一般包括对处境的描述、使者的公式（"耶和华如此说"）和灾难的预告。"对处境的描述"说明了促使该信息产生的难题（一个或多个）；预告详述了要来的灾难；而使者的公式则证明了先知的话是从神那里而来的。[145]预告部分通常由"所以"（希伯来文 *lākēn*）一词引出。

360

灾难的先知信息往往还有其他元素：在开始的部分，它们有一个先知式的差遣（"去……说"等），呼吁听从（"要听这话！"等）；先知信息之中又以"因此"（希伯来文 *'al-'ᵃšer*）或"由于"（希伯来文 *kî*）开始，提出遭灾的理由。以利亚向亚哈谢宣告的神谕，记载在一个先知故事中，正是这类文体的一个简单例子：

先知式差遣　　你起来，去迎着撒玛利亚王的使者，对他们说：
处境的描述　　“你们去问以革伦神巴力西卜，岂因以色列中没有神吗？”
使者的公式　　所以耶和华如此说：
预告　　“你必不下你所上的床，必定要死！”
（王下 1:3—4;参耶 28:12—14，15—16;弥 1:2—7）

在这个例子中，处境的描述暗示了遭灾的理由。亚哈谢求问巴力西卜，不求问耶和华，暗示亚哈谢认为以色列没有神——或者，至少耶和华无法医治他的损伤。预告的部分宣告：亚哈谢要为这羞辱性的行动丧掉性命。然而，许多关于灾难的先知信息，其结构都比这个简单例子复杂。许多没有先知式差遣的部分，有些则兼有其他内容：叙述、命令外敌进行攻击，或呼吁被他们侵略者举哀等。此外，大部分有关灾难的先知信息篇幅较长，而且其中各部分的组成次序有相当差异。

然而，无论如何，小心谨慎的释经者只要找出构成这类文体的主要元素，就可以毫不费力地认出附加的元素和变动的结构。最重要的是，判断所宣告的灾难，及其背后的原因（一个或多个）。举个例子，请留意以下例子的异同：

使者的公式　　主耶和华
以色列的圣者曾如此说：
处境的描述　　“你们得救在乎归回安息；
你们得力在乎平静安稳；
你们竟自不肯。
预告　　你们却说：‘不然，我们要骑马奔走。’
所以你们必然奔走；
又说：‘我们要骑飞快的牲口。’
所以追赶你们的也必飞快。
一人叱喝，必令千人逃跑；
五人叱喝，你们都必逃跑；
以致剩下的，好像山顶的旗杆，
风上的大旗。”（赛 30:15—17）

361

这个例子跟先前的不同，经文中对处境的描述，介乎使者的公式与预告之间。此外，在此重复两次使用“所以”一词，之前的例子只用了一次。同样地，解释的关键在于找出预告和描述处境的部分，以及留意其他值得注意的元素。

9.4.1.2 拯救的先知信息

先知也宣告个人和民族的复兴。故此，灾难的先知信息是有一个恰好相反的配对——宣告未来的盼望。**拯救的先知信息**（prophecy salvation）的结构与灾难的先知信息相似，但内容却是正面的，而后者的内容则是负面的。[146]在《耶利米书》28章中哈拿尼亚的先知信息，就是这类文体的一个简单范例。（尽管这人显然是假先知，他的先知信息却是依从典型的古老格式。）

使者公式	万军之耶和华以色列的神如此说：
预告	
主题句子	“我已经折断巴比伦王的轭。
扩充	二年之内，我要将巴比伦王尼布甲尼撒从这地掠到巴比伦的器皿，就是耶和华殿中的一切器皿都带回此地。我又要将犹大王约雅敬的儿子耶哥尼雅和被掳到巴比伦去的一切犹大人带回此地……”这是耶和华说的。
再次强调主题	“因为我要折断巴比伦王的轭。”
	（耶 28:2—4；参赛 2:1—5；摩 9:11—15 等）

如上所示，拯救的先知信息之结构跟灾难的先知信息完全相同。同样，拯救的先知信息也可以有附加的成分，或许是长篇讲论，而且在组成部分的次序上也可以有变化。正如灾难的先知信息一样，拯救的先知信息的基本解经目标，在于界定所宣告的未来希望，而在这个例子中，所指的是犹大君王和圣殿物品得以从巴比伦取回。

9.4.2 祸哉讲论

先知也通过**祸哉讲论**（woe speech）来预言灭亡的厄运。[147]这类文体的特色是以感叹语开始的：“祸哉，那些/你们这些……的”，接下去就以分词来描述讲论的对象。经文的描述详列了那些导致他们遭祸的恶行。最后，祸哉讲论以预告

362

神的刑罚结束，通常没有“因此，耶和华如此说”的引介公式。

这类格式的开头由感叹语（希伯来文 *Hôy*：“祸哉！”）和描述部分组成，这引起了一个问题：这类格式究竟是源自以色列社会的什么地方？那是先知所发明，还是他们借用一些已有的形式？很可能，祸哉讲论代表了先知采纳古代葬礼的哀歌格式，加以改编。[148]然而，这些讲论不只与哀悼死人的一般哀歌相似，它们更像是那些为被谋杀的死者而撰的哀歌，在其中为所发生的暴行谴责杀人者。如果是这样的话，我们就应当把祸哉讲论看作是先知为所谴责的罪行表达的愤慨言辞。

在以下祸哉讲论的例子中，请留意开首的感叹语、描述必遭天谴的读者及其罪行，以及所预告的灾难：

宣告有祸	祸哉，那些在床上图谋罪孽造作奸恶的！
原因：罪行	
主题句子	天一发亮，因手有能力，就行出来了。
扩充	他们贪图田地就占据，贪图房屋便夺取； 他们欺压人，霸占房屋和产业。
使者公式	所以耶和华如此说：
预告	“我筹划灾祸降与这族；这祸在你们的颈项上不能解脱；你们也不能昂首而行，因为这时势是恶的。到那日，必有人向你们提起悲惨的哀歌，讥刺说： ‘我们全然败落了！耶和华将我们的分转归别人，何竟使这分离开我们？他将我们的田地分给悖逆的人。’所以在耶和华的会中，你必没有人拈阄、拉准绳。”（弥 2:1—5）

由于这类文体有类似的文化背景，开首的“祸哉！”可能暗示弥迦的心中是“哀悼”他的百姓。不过，他对他们的贪婪情景的尖锐控诉，迅速地驱散了任何同情的印象。事实上，根据他的预言，对方是在灾难打击之后就囤积居奇：是的，人们会“哀悼”他们——不过是以嘲讽，模仿虚假的哀歌，仿佛是极度欢欣的奚落，真正的意思是“他这样子好极了！”这类文体的文学效果是要强调审判就像是“木已成舟”（done deal），而且（借着讽刺）去挫败听众的同情心。

363

9.4.2.1　先知式挽歌

与祸哉讲论同一类的，还有先知有时为以色列吟诵的**挽歌**（dirge，葬礼哀歌，有关这类形式，参见上文论诗体的段落）。149 先知在向以色列民族宣讲的言辞中，仿佛是把以色列当作一具等待埋葬的死尸。换言之，先知把以色列可怕的未来，视为**既成事实**（*fait accompli*）。在《阿摩司书》中，有这类极具力量的例子：

呼吁聆听	以色列家啊，要听 我为你们所作的哀歌：
哀歌	以色列民[处女]跌倒，不得再起； 躺在地上，无人搀扶。
使者公式	主耶和华如此说：
预告	以色列家的城发出一千兵的 只剩一百； 发出一百的， 只剩十个。 （摩 5：1—3；参见赛 14：4—23；结 19 章，26：17—18，27 章）

364　阿摩司视以色列是一个可怜的人物——一个从没出嫁、孤单地死去的处女。诗中预告的部分说，以色列的守兵伤亡率将达九成。阿摩司在挽歌从开首到结尾讲说此事时，仿佛是在述说一件已经发生了的事情。这是十分强烈的表达方式，说明以色列那迫在眉睫的国难必然临到，而且是十分恐怖的！

9.4.2.2　先知式颂词

有时，先知也采用取材自以色列人崇拜习俗的一些文体。**颂词**（hymn，或译"赞美诗"）的例子偶尔会在先知书中出现（关于颂词，参上文论诗体的段落；关于约伯记的颂词，参见下文）。150 以下的一个简短例子，说明《阿摩司书》也有一些精简的颂词，赞扬耶和华：

那创山、造风、将心意指示人、
使晨光变为幽暗、脚踏在地之高处的，

他的名是耶和华万军之神。(摩 4:13;参见 5:8—9;9:5—6)

阿摩司在此前的段落(6—12 节)结束部分,宣告以色列应当"预备迎见[审判]你的神"(12 节),因为她对耶和华先前向她提出的对质置若罔闻。上面引述的诗行,描绘了一幅耶和华之威严的鲜明图画,造成在修辞上逐渐攀升至高潮的效果。[151]

另一方面,以赛亚运用长篇的颂词,说明当耶和华最终把以色列被掳之民领回本乡时,他们所要唱的歌:

引言 在那日,你们要说:

颂词 当称谢耶和华,求告他的名;
将他所行的传扬在万民中,
提说他的名已被尊崇。
你们要向耶和华唱歌,因他所行的甚是美好;
但愿这事普传天下。
锡安的民哪,当扬声欢呼,
因为在你们中间的以色列圣者乃为至大。(赛 12:4—6;参见 1—3 节,25:1—8, 9—12; 26:1—19; 42:10—13; 49:13)

先知借着引用一首欢唱被掳归回的赞美颂词,不只找到言词称颂那位威严的至圣者,也与熟悉这首颂歌的听众的欢欣产生共鸣。简言之,在令人沮丧的被掳之后,这将会成为欢呼歌唱的一天!

9.4.2.3 先知式礼仪文

先知也会在信息之中,采用各式各样的**礼仪文**(liturgies,关于礼仪文,参见上文论诗体的段落)。[152]正如上文指出,礼仪文是崇拜所用的仪文,其中有两三位讲话者参与,彼此和应。例如,《以赛亚书》63:7—64:12 就有一段长篇而令人哀伤的礼仪文,祈求耶和华最终结束对被掳之以色列民的刑罚。讲话者有两位:其一是先知,他追述过去耶和华的伟大作为(赛 63:7—14);另一是全体以色列民,他们表达哀诉,祈求神的怜悯(63:15—64:12)。

《耶利米书》14 章有另一篇群众哀诉文的例子,当时的背景是正值国家遭遇

严重旱灾之时。从祷文的背景看来，在经文中所出现的答复是出乎意料的。一般来说，当以色列为国内类似的灾难向神求助时，她是期望耶和华给予正面的答复，那通常是借着一位先知宣告拯救的先知信息。请留意以下经文中以色列的哀求，并耶和华如何答复：

引言　　耶和华论到干旱之灾的话临到耶利米：

365

现况　　犹大悲哀，城门衰败。

众人披上黑衣坐在地上；

耶路撒冷的哀声上达。

他们的贵胄打发家僮打水；

他们来到水池，见没有水……

哀求　　耶和华啊，我们的罪孽虽然作见证告我们，

还求你为你名的缘故行事……

耶和华啊，你仍在我们中间；

我们也称为你名下的人，

求你不要离开我们。

使者公式　　耶和华对这百姓如此说：

信息　　这百姓喜爱妄行，

不禁止脚步，

所以耶和华不悦纳他们。

现今要记念他们的罪孽，

追讨他们的罪恶。

（耶 14：1—3，7，9，10，19—22；参见珥 1—2 章）

在此有两点值得注意。第一，留意耶和华的回答：他直截了当地拒绝了以色列的求助。以色列期望先知宣告拯救的先知信息，却得到了宣告灾难的先知信息。第二，跟《以赛亚书》63—64 章不同，这里的礼仪文和神的回应是作为灾难的预告。先知是在宣布（“耶和华的话”，1 节）旱灾的消息：这旱灾将要继续成为以色列的惩罚。

这个例子强化了我们先前提及的一点：在解释某一文体时，除了根据它的内

容做出解释以外，我们也必须同时根据它在上下文中所发挥的功能进行解释。在此的礼仪文和神的回应是说，以色列祷告，耶和华回答。不过，从其引介的句子看来（“耶和华的话……”），它的作用是预告灾难。

在《哈巴谷书》中出现另一类礼仪文：“对谈式哀诉诗”（dialogue of complaint，关于哀诉诗，参见上文论诗体的段落）。就背景而论，学者相信，正常来说，神对个人哀诉的回复是给予一篇拯救的先知信息，就是应许脱离患难。这一种“哀诉—回答”式的结构，出现在《哈巴谷书》的开首部分（哈 1:2—2:4），但有两个明显的特点。

诗篇的哀诉诗只出现一次的哀诉，也没有记载耶和华的回复，然而，《哈巴谷书》却有连续两次的哀诉（哈 1:2—4；1:12—2:1），而且记录了耶和华每次的回复（1:5—11；2:2—4）。因此，我们称这类文体为“对谈式哀诉诗”。[153]在这个例子中，耶利米也向神发出哀诉，为了自己由于传讲神的话语而遭逼迫一事，发出哀求。“耶利米的自白”（confession of Jeremiah）记载他个人强烈的恳求，祈求神保护他脱离仇敌，并且证明他的先知职事。就像哈巴谷先知一样，他的哀诉得到了神的直接答复（耶 11:18—23；12:1—6；15:10—11，15—21）。[154]

9.4.2.4 先知式辩论

366

有时，先知采用一种称为**辩辞**（disputation，或译“辩论”）的修辞法，显然是源自以色列的智慧传统（关于这方法在《约伯记》中的重要性，参见下文）。讲话者在辩辞中试图说服聆听者接受某些真理的正确性。[155]这类修辞手法占了《玛拉基书》的大部分篇幅，而《阿摩司书》就有一个简明贴切的例子：

连串问题	二人若不同心，岂能同行呢？
	狮子若非抓食，岂能在林中咆哮呢？……
	若没有机槛，雀鸟岂能陷在网罗里呢？……
	城中若吹角，百姓岂不惊恐呢？
	灾祸若临到一城，岂非耶和华所降的吗？
结论	主耶和华若不将奥秘指示他的仆人众先知，
	就一无所行。
教训	狮子吼叫，谁不惧怕呢？
	主耶和华发命，

谁能不说预言呢?(摩3:3—4上,5上,6—8;比较9:7)

上述例子显示了先知式辩论与灾难先知信息之间的几个分别。第一,先知是以自己作为以色列人的一分子发言,而不是用第一人称代表耶和华的直接说话。第二,讲话者没有宣布新的启示,他只不过是在说明一个论点,在这例子中,他所要说的是凡事必有其因。第三,先知式辩论通常运用修辞式问题,吸引听众投入,并以一个教训结束。[156]

在这个例子中,阿摩司以三个日常生活遇到没有威胁性的问题作为开始,它们都有同一个明显的答案("当然不会!"),从而吸引听众的注意。然而,接下来的两个问题,却是突然描述了由耶和华差来的骇人侵略,让听众感到震惊,而且他们都要有一个肯定的答案("当然会!")在这样的警惕和焦虑中,听众如今听到了教训:"我[阿摩司]说预言,因为我听到神的审判声音。"[157]以色列的罪孽和属灵盲目已经暴露出来,在《阿摩司书》余下的经文中,她在以色列圣洁的神面前,必定遭遇可怕的结果。

367

9.4.2.5 先知式诉讼

某些先知的言论是取材自古代以色列的法律程序。例如,在**诉讼陈词**(lawsuit speech,希伯来文是 *rib*)中,先知发言时是把以色列当作接受罪恶审讯的被告人。[158]故此,我们看见一些审讯程序,例如传召陈词、传召证人、案件聆讯等,又看见一些法律用语,例如"案件"、"指控"和"起诉"等。在其中,耶和华似乎扮演着检察官和法官的双重角色。这一类言论往往是控告以色列违约,例如,指控她违反与耶和华在西奈山上所立的约(出24章)。故此,某些学者称这类文体为"圣约的诉讼陈词"(covenant lawsuit speech)。[159]请留意以下取材自弥迦书的例子:

呼吁聆听	当听耶和华的话:
开庭审讯	要起来向山岭争辩,
	使冈陵听你的话。
	山岭和地永久的根基啊,
	要听耶和华争辩的话!
理由	因为耶和华要与他的百姓争辩,
	与以色列争论。

耶和华的见证

提问	我的百姓啊，我向你做了什么呢？ 我在什么事上使你厌烦？ 你可以对我证明。
见证	我曾将你从埃及地领出来， 从作奴仆之家救赎你； 我也差遣摩西、亚伦，和米利暗在你前面行。 我的百姓啊，你们当追念摩押王巴勒所设的谋 和比珥的儿子巴兰回答他的话， 并你们从什亭到吉甲所遇见的事， 好使你们知道耶和华公义的作为。（弥 6:1—5；参见诗 50 篇；赛 1:2—3；3:13—15；耶 2:4—13；何 4:1—3）

显然，若要认真地解释这类诉讼陈词，就必须严肃查考其中的法律隐喻。释经者也要细心观察，在各项隐喻性的法律程序上，耶和华、先知和以色列分别扮演什么角色。此外，我们可以想象先知"演出"的戏剧性、公众的场景，回顾受审问各方在以往的关系。我们可以在耶和华的证词的亮光下，反省控诉的法律基础，以及先知借着省略以色列的证词，暗示了什么意思。最后，释经者须判断：个别的诉讼陈词能起什么作用：它是提出指控、提出控罪的证据、宣判裁决，还是宣告刑罚？在上述的例子中，陈词只是为了确定以色列的罪恶，并且需要刑罚。 368

9.4.2.6 针对列国的先知信息

不少先知书都有**针对列国的先知信息**（prophecies against foreign nations）长篇汇集。[160]从技术上说，这类先知信息并没有构成某一类文体，因为这些先知信息采用了许多不同类型的文体。"战争神谕"（war oracle）是其中一种突出的文体，它的起源大概可以追溯至以色列古老的圣战传统。[161]最初，神是通过战争神谕批准军事领袖展开行动，并且保证必定获得胜利。例如在《列王纪上》20:28，当亚兰人入侵以色列之时，神对亚哈王说：

> 耶和华如此说："亚兰人既说我耶和华是山神，不是平原的神，所以我必将这一大群人都交在你手中，你们就知道我是耶和华。"

然而，在先知书中，战争神谕却被用来作为针对列国的灾难性先知信息。这些神谕有双重功能：其一是宣告仇敌之败亡，其二是向以色列保证：神会守护她的安危。倘若释经者见到经文中有战争神谕，他就需判断先知是怎样运用这一类文体的。

例如，《撒迦利亚书》9:1—8 的战争神谕宣告以色列的世仇的灭亡。先知依次描述大马士革、推罗和非利士众城邑的可怕命运（1—7 节）。不过，它在结束部分却提到关于耶路撒冷的应许（8 节）：

> 我必在我家的四围安营，
> 使敌军不得任意往来，
> 暴虐的人也不再经过，
> 因为我亲眼看顾我的家。

369 先知预言以色列的仇敌将要败亡，让耶路撒冷不再惊惧；而且神应许亲自守护，保证了她的安全稳妥。战争神谕在此的功能，是保证耶路撒冷有安稳的未来，同时也成了下文预言的基础（9—13 节），宣告有一位伟大的君王将要来临。可是，这个神谕的最终作用，是支持为被掳之犹太人归回一事恳求（12 节）。总括一句，战争神谕是向以色列人保证，耶路撒冷动荡的历史，已经被神所赐的平安取代，他们可以因此无忧无虑地归回故土。[162]

9.4.2.7 先知式异象报告

旧约的先知又称为"先见"（seers），可能是由于先知有时会看见异象（撒上 9:9；摩 1:1，7:12；弥 3:6—7；参民 23—24 章）。故此，有些先知书会出现**先知式异象报告**（prophetic vision reports）。[163]这些是自传式的报告，把先知在神传递信息的异象中所见之事报告出来。这一类文体可以凭以下特征轻易认出：出现"看见"（希伯来文 *rā'â* 的 qal 格式）或"使看见"（希伯来文 *rā'â* 的 hiphil 格式）一词，或"看哪"（*wᵉhinnēh*）[编按："和合本"有时译"我观看"]一语，并且紧接着异象的记录。

我们可以根据内容与风格之不同，区分出三类异象报告。"神谕异象"（oracle-vision）的特色是有先知与耶和华之间的问答式对话，先知就所见之事发问，从而提出神谕。例如，耶利米瞥见有两筐无花果，好坏各一，这就构成了一个情境，

让神借此把两批以色列人——被掳到巴比伦的以色列人和仍留在耶路撒冷的以色列人——未来好与坏的命运作一对比(耶 24 章;参见 1:11—14;创 15 章;摩 7:7—8, 8:1—2;亚 5:1—4)。"戏剧性的话语异象"("dramatic word vision")是描述天上的一幕,预示了先知所要宣布某些在地上将要发生的事。这跟《以赛亚书》(赛 6 章)和《以西结书》(结 1—3 章)的圣召报告(vocation reports)十分类似(下文详述)。

例如,耶和华指示阿摩司,他已为以色列将临的审判,准备了蝗灾和火灾(摩 7:1—6;参王上 22:17—22;耶 38:21—22)。在"启示奥秘异象"(revelatory-mystery vision)中,就有一位指导天使,和先知就他所见的奇妙象征意象进行对话。这段对话的目的是揭示神那先前隐藏的未来计划。譬如,撒迦利亚就异象中所见的手执准绳之人,展开与天使的谈话,并由此得知耶路撒冷将要重建的计划(亚 2:1—4;参见 4:1—6;但 8 章,10—12 章)。

9.4.2.8 先知式叙事文

先知书中有两类叙事文体,最为人熟悉的是**圣召报告**(vocative reports),记述个人蒙神呼召及被任命为先知的亲身经验(赛 6 章;耶 1 章;结 1—3 章;参摩 7:14—15;何 1:2)。[164]这一类叙事文的结构有以下的一般特征:与神亲身接触、神的任命、先知的拒绝、神的保证和一个记号。这类文体大概是源自一种古老的习俗,即使节或使者须在被差遣所到之地呈上凭证(参见创 24:35—48)。 370

先知书的圣召报告的作用也是相仿,由于这些报告表明神确实差遣了先知,由此证实了先知的权柄及其信息。在文学上,它们也有强调先知信息中的神学主题的作用。旧约圣经让我们看见两类圣召报告:其一是报告天庭的异象,就像其他的异象报告(王上 22:19—23;赛 6 章;结 1—3 章);另一是详述人如何听见神的话语(出 3—4 章;士 6:11—14;耶 1:4—10)。

在先知书中的另一类叙事文体是**象征性行动的指引**(instruction about symbolic actions),其中记述神吩咐先知要做的行动。[165]这类叙事文体的典型特色是包括采取行动的吩咐、行动的记录,以及通过接下来的先知说话或异象加以解释(王下 13:14—19;何 1:2—9)。[166]《耶利米书》19 章是一个很好的例子。耶和华在这段经文中嘱咐耶利米取一个瓦瓶,在欣嫩子谷当着耶路撒冷的领袖的面打碎瓦瓶,并且宣告信息,这行动象征神快要降于该城的压倒性灾难。这样的象征行动,毫无疑问必使目击之人产生不安,因为他们相信,这些行动就跟先知的话

语一样，预示了耶和华的未来计划的实现(参见王下 13:14—19)。[167]在一卷先知书中，它们实在地说明了书中的主要信息，增强它的修辞力量。

9.4.3 解释旧约先知信息的一般原则

大部分圣经读者都会认同伟大的宗教改革家马丁·路德这段论先知书的话："先知讲话的方式希奇古怪，就好像某些人没有规规矩矩地一步一步走，反而是东倒西歪，让人分不出来龙去脉，弄不清他们到底要说些什么。"[168]先知书有好几方面可能让读者感到困惑和受挫。正如罗孚(A. Rofé)所观察到的："读者乍一见到书中似乎混乱的情况时，不免感到退缩。"[169]他们可能发现难以决定一段信息是在哪里结束，下一段在哪里开始；书中反复的论述，教人捉摸不到明显的主题发展。不少有关先知信息的经文，似乎都是无可救药地隐晦。读者感到疑惑：这些会飞或在地上爬行的怪物有什么意思呢?[170]

371

若要克服上述障碍，最佳的起点是认识先知信息和先知书的本质。基本上，先知信息是在圣经中出现的现象，由神借着人间的讲者或作者，把他的信息传给他的百姓。因此，大前提是神愿意人明白某些重要的事——那是他想要沟通的信息，而不是要让人困惑——不论是通过一位活着的先知说话，还是借着一卷成文的先知作品。先知的作品不只是保存了他们的遗产(他们原来的言行)，也是通过修辞整理他们的信息，以便向后世传讲——包括我们。

故此，若要理解他们的**预告**(forthtelling，指对当下事情的宣告)和**预言**(foretelling，指对未来事情的预报)，读者就必须判断以什么修辞手法塑造各卷书及其内容。以下，我们建议了某些原则，协助读者从旧约先知信息的丰富筵席中，品尝属灵的福气。[171]

9.4.3.1 解释先知式"预告"

耶利米为了维护自己的讲道，就提醒他的对手哈拿尼雅，指出以往的先知大多数是预示即将发生的灾难，而不是像他那样预言盼望的(耶 28:8—9)。换言之，大多数先知信息是**预告**——先知的信息是针对当时及不久将来的听众。为了明白这些信息，我们建议在解经上要有以下的考虑。[172]

首先，读者必须理解某位先知说话时的历史处境。我们需要查考关于以色列历史的著作，回顾先知当时所发生的事件和以色列的宗教状况。[173]除了评估那个时代之外，上述著作也可以为读者指出可供参考的重要圣经经文。在历史性

的回顾中，需要回答的重要问题有：以色列与当时邻国的关系如何？它的经济状况是否良好，而且谁会/不会从中得益？以色列宗教生活的素质如何？在两个层面上，这一步是不可或缺的：一是它建构了解释先知经文的背景；二是它提供了现代应用的历史基础（参见下文）。 372

第二，读者要判断一段先知经文所宣告的审判是属于哪一类。例如《耶利米书》以下这段紧急而迫在眉睫的信息，必定吓怕了读者：

> 应当向锡安竖立大旗，
> 要逃避，不可迟延，
> 因我[耶和华]必使灾祸与大毁灭从北方来到。（耶 4:6）

他宣告，可怕的军事侵略正在来临，而且重要的是确认（若是可能）先知所暗示的军队身份（在这段经文中，可能是指巴比伦）。不过，其他先知信息也会宣告以色列在未来从国土被掳（例如赛 5:13；摩 4:2—3，5:27；弥 1:16），以及可怕的自然灾祸，正如《阿摩司书》4:6—10 中列出由耶和华降下的各样审判（即饥荒、干旱、庄稼霉烂和蝗虫之灾）。

一般而言，句法记号“故此”（希伯来文是 *lākēn*）介绍了审判的描述，作为独立的段落，迈向一段宣告的结束（例如赛 5:5—6；耶 7:12—15；摩 2:13—16），不过它们可以在较早的地方出现（例如摩 4:2—3，12—13）。考虑到神在过去施行审判的渠道（不论是自然性的还是历史性的），就让读者正视在神学上，神确实是会以极度严厉的方式对待他子民的罪，而且有时神会为此而审判他们。

第三，读者必须留心宣告审判的原因。通常，“因为”、“由于”等句法记号所跟着的陈述，就是神的行动原因，而且这些陈述可以在该段信息之前、之后，或交织其中。请留意被掳前的先知何西阿如何解释耶和华对以色列人的控诉：

> 因这地上无诚实，
> 无良善，无人认识神。
> 但起假誓，不践前言、杀害、
> 偷盗、奸淫、行强暴，
> 杀人流血，接连不断。（何 4:1 下—2）

这段描述明确地引述了十诫中至少三项罪行(参见出 20:13—15;申 5:17—19),经文的目的是控诉祭司没有把耶和华的期望教导以色列人(何 4:4—8)。这段陈述解释了审判的原因,而这些审判可能是出现在一段独立的段落(例如摩 2:6—12),散布在一段经文中(例如何 4:6, 8),或是在没有上述明确记号的情况下,出现在直接说话或描述中(例如摩 4:1;弥 3:2—3)。即使不是基于特定的旧约律法,审判的理由也可以建基于以色列与耶和华的圣约所深植的行为准则上。373 在圣约的关系架构中,详尽地把原因定义出来,这是十分重要的,因为它构成了经文对基督徒生命的应用基础。事实上,有时先知的信息听来是那么切合现代,读者甚至会希望听不懂呢!

在应用中,类比的原则提供了一座桥梁,连接过去的以色列和现在的基督徒。读者已经谨慎地识别出以色列的罪行,现在可以把它们与现代生活做出类比。以上述《何西阿书》4 章为例,我们可以问,现代基督徒如何显示出“无诚实,无良善,无人认识神”(1 节下)。我们的生活在什么地方具有起假誓、不践前言、杀害、偷盗、奸淫、行强暴、杀人流血等特点,而这又如何改变我们的生活方式?[174]

然而,在此有两点值得提醒。首先,由于以色列是一个民族/国家,故此容易受到诱惑,把先知的信息应用在现代列国的处境中。因着先知是反映了神的好恶,那些价值观无疑在大体上可以用在列国中。不过,以色列与其他国家的不同之处,在于他们特别是立约的民族,受到与神的关系所约束,行事为人必须按照他的旨意。故此,对于基督徒来说,先知信息大部分的合理应用,并不是针对列国,而是以现代立约的子民(基督教会)为对象,他们是一群属灵的子民,借着基督与神建立关系,委身于神所悦纳的生活方式。

第二个提醒:某些读者可能误以为旧约的先知信息所提到的审判,可以是由于他们个人的罪行。不过,我们必须记得,神的审判临到以色列,不是因为少数人的罪行,而是在他们长期犯罪、背叛和拒绝悔改之后(参见耶 7:12—15)。故此,先知宣告审判的含义,不是神要审判每一项罪行,而是他会介入一段持久、骄傲和犯罪的生活方式。

虽然数量没有那么多,旧约先知也会宣告拯救的预言,主要是关于在审判之后,从被掳之地归回故土。[175]例如,某些关于拯救的先知信息,在痛苦被掳巴比伦期间,向以色列述说安慰之言:

雅各啊，你为何说，我的道路向耶和华隐藏？
以色列啊，你为何言，我的冤屈神并不查问？
你岂不曾知道吗？你岂不曾听见吗？
永在的神耶和华，创造地极的主，
并不疲乏，也不困倦；他的智慧无法测度。
疲乏的，他赐能力；
软弱的，他加力量。（赛 40:27—29）

面对着神会在被掳中遗弃他们的恐惧，先知一再向他们保证，神的力量会支持着他们，不论他们身处何方。 374

不过，大多数拯救的神谕都是宣告神的应许：被掳的以色列有一天将会归回故土，正如《耶利米书》30:10—11 所说的：

故此，耶和华说：
我的仆人雅各啊，不要惧怕；以色列啊，不要惊惶；
因我要从远方拯救你，从被掳到之地拯救你的后裔；
雅各必回来得享平靖安逸，无人使他害怕。
因我与你同在，要拯救你，
也要将所赶散你到的那些国灭绝净尽，却不将你灭绝净尽，
倒要从宽惩治你，万不能不罚你。这是耶和华说的。
（比较 24:5—7；29:10—14；32:1—15）

先知的信息在尖刻地提到被掳时，以两个层面提到“雅各”这个深受尊崇的祖宗名字：它安慰神那群灰心沮丧的子民（不要惧怕），而且应许他们要从被掳中得拯救，返回家乡（“我要从远方拯救你”；“雅各必回来”）。[176]《以赛亚书》40 章和《耶利米书》30 章都是为了让被掳的以色列人在失望中坚持忍耐，直至回归。事实上，回归也在数十年之后的公元前 538 年发生。

这些经文的应用，建基于上文提过的类比原则。[177]首先，读者要明白以色列的被掳（它的原因、目标、事件及结果），然后思索在现代有什么“被掳”的经验是可供对比的。最后，再次查考在经文中的具体安慰用字，以供反省，这些用字可

以怎样在基督徒的被掳经验中坚持下去。[178]

9.4.3.2 解释先知式"预言"

上文的讨论都是关于针对过去的以色列的信息，或是它们在旧约时代的应验。前者控诉神的子民叛逆拜偶像和残暴不义，而后者则是关于被掳和被掳后的课题。不过，请思考以下这些先知信息的含义：

375 在这山[锡安山]上，万军之耶和华必为万民用肥甘设摆筵席，用陈酒和满髓的肥甘，并澄清的陈酒，设摆筵席。他又必在这山上除灭遮盖万民之物和遮蔽万国蒙脸的帕子。他已经吞灭死亡直到永远。主耶和华必擦去各人脸上的眼泪，又除掉普天下他百姓的羞辱，因为这是耶和华说的。（赛 25：6—8）

所以，我必拯救我的群羊不再作掠物；
我也必在羊和羊中间施行判断。
我必立一牧人照管他们，牧养他们，就是我的仆人大卫。
他必牧养他们，作他们的牧人。（结 34：22—23）

《以赛亚书》25 章宣告了一场未来的筵席，不是为了以色列人，而是为了"万民"；它也预言了死亡和人类不幸的终结。它所清楚预示的事件，远超过以色列在旧约时代所见的任何事情。《以西结书》34 章应许，大卫将会"照管"和"牧养"神的群羊(即作君王统治)。现在，以色列最后一个君王是约雅斤，他被掳到巴比伦，可能也死在那里(参见王下 24：12，15；25：27—30)，尽管那些被掳归回的人可能认为所罗巴伯是重建大卫王朝的人。[179]即使后者的看法是真的，以后的旧约书卷也显示对这个问题没有多大兴趣。[180]假如它有任何应验之处，大卫王朝的重建也必定在旧约掩卷之后。

那么，我们如何解释显然是超越旧约时代的先知式"预言"？答案简单明了：我们必须在新约的亮光中解释它们。基于这个前提，研经者就要记得几个圣经

376 预言的**一般特性**。[181]首先，旧约先知把历史理解为两大时期——当前的时代和未来的时代，虽然他们不常把两者作一截然的划分。旧约预言大部分是关乎当前的时代，即使在那些预测遥远未来之事的预言中，大部分亦是关乎当前的时代。

不过，那些以“末后的日子”、“那日”、“日子将到”之类的起首语所引介的预言，就常常与预测未来的事情有关（例如，赛 2:2；11:10，11；24:21；耶 23:5；31:31；亚 14:1 等）。不过，这条一般原则也有例外的情况（例如，耶 30:3；摩 4:2 等），故此，只可以凭预言的内容，判断它涉及哪一个时代。

第二，我们要留意旧约先知可以透视未来。从科罗拉多州的首府丹佛望去，落基山脉是一连串的密集山头，但现实中那一个又一个的山头却是彼此相距甚远，其间数以英里计。同样地，在先知眼中，未来的事件看起来就像是连续的事件（就如从丹佛的角度看“群山”），然而新约显示，它们之间存在巨大的时间距离（就如群山的“山头”之间的实际距离）。[182]《以赛亚书》9:6—7（希伯来圣经是 5—6 节）就有一个好例子：

> 因有一婴孩为我们而生，
> 有一子赐给我们……
> 他必在大卫的宝座上治理他们……
> 从今直到永远。[183]

以赛亚预示了一个王裔将会出生，永远统治大卫的王朝。这段经文假设了出生和统治都是发生在这个孩子的一生中——换言之，他将会很快继承他父亲的王位。基督徒把“永远”视为一条线索，认为在以赛亚时代的实时应验之外（比较 7—8 章），这段经文更预示了大卫那最伟大的子孙（即救主耶稣基督）的出生与作王，他是来开启“末世”的一位。以赛亚从远处观看这位未来的大卫家统治者的出生和作王（即是按照时序出现，而不是两件独立的事件），新约却教导，现时所谓教会时代正处于基督的降生与他未来在地上作王之间的时期。

问题是，在先知的眼中看将来的时代，是从远处望向整个景象，没有明显的时间间隔。故此，我们的释经工作就是从新约的角度来联系旧约预言的内容。根据新约的教导，耶稣第一次的来临把未来的时代引进现今的时代。基督和教会的工作表现了这一种介入，把未来时代的审判和拯救，引进了现今的时代。[184]所以，当我们解释那些关于未来时代的旧约预言时，就必须根据耶稣所引进的历史转折点来解释。

具体地说，旧约先知视未来时代为完整的一幕，但新约所呈现的未来时代， 377

却包括了几个主要阶段。关于各阶段的数目和定义，在基督徒中间有不同的看法，但它至少包含两段时期：现今的教会时代，以及基督第二次来临之后的时期。[185]因此，当我们为那些关乎未来的旧约预言逐一找出其应验事件时，就必须仔细分析预言的内容，观察它们在其较大的时序架构中所占的位置。

圣经预言的第三个特征是：旧约预言可以有双重的应验，一是在接近先知生平的时间，另一是在先知之后许久。[186]我们之所以晓得有这些多重的应验，因为新约把早已应验的预言，再次应用在后期的事件上。例如，神答应让大卫的儿子所罗门继承王位（撒下 7:12—16）。在 14 节中，神甚至向大卫应许："我要作他的父，他要作我的儿子。"所罗门继承王位以后（王上 1—2 章），这些预言得到应验。可是，《希伯来书》1:5 却再次把《撒母耳记下》7:14 应用在耶稣身上，不但把耶稣视为大卫的子孙，更把耶稣视为神的儿子。这样的多重应验的概念，拥有合理的神学根据——相信神掌管人类的历史，他能够成全这双重"儿子"身份的预言。[187]

第四个特征是：新约圣经把全部预言的应验，都联系于基督的第一次和第二次来临上。这一类教导提醒我们，不要期望在基督的两次来临之间，有什么应验事件。因此，没有人可以主张，某一件当代的事件是"应验了圣经预言"，除非他能够证明，这个当代事件也意味着耶稣即将再临。若缺少这第二个条件，释经者就只能把这类所谓应验，视之为对经文的揣测，而不是解释。

最后，我们必须谨记，许多预言都是有条件的，而不是绝对的。[188]意思是说，它们的应验取决于两个重要因素：神的主权（即他有自由决定是否按自己所愿的去做），以及人神之间的关系的状况（即他们是叛逆或悔改）。在《耶利米书》18 章中，神向耶利米解释他在预言上的原则：

> 我何时论到一邦或一国说，要拔出、拆毁、毁坏；我所说的那一邦，若是转意离开他们的恶，我就必后悔，不将我想要施行的灾祸降与他们。我何时论到一邦或一国说，要建立、栽植；他们若行我眼中看为恶的事，不听从我的话，我就必后悔，不将我所说的福气赐给他们。（耶 18:7—10）

378

神说，一个邪恶的国家只要严肃地悔改，他们是可能避过已经宣告针对他们的审判；而倘若一个国家叛逆，那么已经宣告给他们的祝福，也会变成审判。

在耶利米时代，耶路撒冷的例子说明了第二类情况（即祝福变成审判）。耶

利米宣告这个城市得以存活的条件——悔改(耶 26:1—6;参见 7:1—15; 36:1—7)。然而,耶路撒冷拒绝这样做,于是神在二十多年后就将之毁灭了(52 章)。约拿和尼尼微城的命运,说明了第一类情况(即审判变成祝福)。约拿的信息似乎是直接而不带条件的:"再等四十日,尼尼微必倾覆了!"(拿 3:4)然而,40 天过去了,尼尼微还是照旧没有遭到毁灭,那是由于城里人的悔改,他们谦卑祈求神的怜悯,因而得到神的怜悯(3:5—10)。在两者的情况中,尽管神已经宣告了他的计划,却行使主权改变了它们,因为人的那一方的关系状况有所改变。[189]

9.4.3.3 *应验的许多方式*

基于上述的讨论,圣经预言有许多不同的应验方式,就不会教人感到惊讶。[190]正如我们将要指出的,较大的模式让我们可以得到有用的选择,应用我们对预言的解释。

(一) 正如我们可能预期的,预言通常在稍后发生的事件中得到**历史性的应验**(historical fufillment)。我们可以称它为字面性应验(literal fulfillment)。某些预言是不久之后应验的。例如,以利沙预言,撒玛利亚虽然被叙利亚围困,但在翌日就有便宜的食物吃(王下 7:1—2;参见 19:20—36)。某些预言是在其所属的圣经时代,得到历史性应验。例如,有一位无名的先知预言,约西亚将会把伯特利那亵渎神的祭坛变为污秽(王上 13:1—3),300 年之后,约西亚王果然如此做了(王下 23:15—16)。

同样地,耶稣曾经预言自己的死亡(太 16:21; 27 章)以及耶路撒冷的毁灭(路 19:41—44),后来也确实应验了。[191]此外,有一些旧约预言在新约时期得到历史性应验。就如施洗约翰出来传道,为耶稣预备道路,实现了以赛亚的预言(赛 40:3—5;路 3:3—6)。耶稣宣告,他的职事应验了以赛亚早已预示的弥赛亚使命(赛 61:1, 2;路 4:16—21)。[192]

(二) 同时,某些旧约先知书的修辞结构反映了可以称之为**阻挠性/暂缓性的应验**(frustrated/suspended fulfillment)。换言之,它们的现存形式使读者体会一连串意料之外、不完整的应验,最后在修辞上所指向的应验,超越了书卷本身的历史观点。《以赛亚书》和《阿摩司书》的现存形式强调了这类修辞的手法,把先知的原来信息变成针对相当后期的听众发言。[193]

379

(三) 新约也显示,旧约的预言也可以用独特的方式(而不是字面的)在历史中应验。例如,它们可以有**历史性/象征性的应验**(historical/figurative fulfill-

ment)。我们在上文讨论过预表，思索耶稣如何把《撒迦利亚书》13:7 下（“击打牧人，羊就分散”）应用到自己在被捕之后，门徒四散的情况（太 26:31）。按照撒迦利亚的预言（亚 13:7—9），神会严惩以色列，把牧者（以色列领袖）连分散的羊（以色列百姓）一同除灭。他们其中的三分之二将要死去，但神将要锻炼余下的三分之一，并与他们立约（9 节）。显然，对耶稣来说，这个预言是没有历史性的应验。固然，有人可以正确地认为耶稣是那位牧人（参见约 10 章），更可以说，神的确“审判”了耶稣。然而困难是，根据《撒迦利亚书》，神是为牧人的罪审判他，而耶稣是为世人的罪而遭受神的审判，他本身是完全无罪的（参见加 3:13；彼前 2:24—25）。再者，当门徒分散时，神没有杀死其中的八个，祝福余下的四个。于是，我们得出一个结论：《撒迦利亚书》13:7 显然是在耶稣的受死和门徒的分散中，在历史中应验了，不过却是以象征性的意思。

（四）旧约预言还有一种我们称之为**历史性/属灵性的应验**（historical/spiritual fulfillment）。例如，《阿摩司书》9:11—12 预言大卫王朝将要复兴，而且统治以东和其他民族。按其上下文理解，我们没有理由期望一些在历史之外的应验，可是在《使徒行传》15:16—17 中，雅各认为《阿摩司书》9 章的应验，就是让信耶稣的非犹太人加入追随耶稣的团体中。[194] 雅各把《阿摩司书》预言大卫的未来政治统治，视为代表基督对非犹太人基督徒的属灵统治。总而言之，雅各认为那预言是以一个历史性/属灵性的方式应验了——历史性是因为它在历史中发生于神的百姓身上，属灵性是因为它的应验也涉及外邦人。[195]

380

（五）某些旧约预言在新约中得到了**意外性/历史性的应验**（unexpected/historical fulfillment）。[196] 这些预言可能不只到时呈现了新的意思，它们应验的事件更可能教人大感意外——超出了原来的预言本身。耶稣自己就是说明这类意外的最佳例子。某些基督教之前的重要解经者，把《以赛亚书》52—53 章的受苦仆人理解为一个末世性的人物，门徒拒绝耶稣对受死的预告（例如，可 8:27—33），暗示大多数与耶稣同时代的犹太人从没有想过，旧约预言耶稣会被钉十字架。[197] 他们期望的是一位得胜的弥赛亚（参见赛 9 章，11 章），而不是一位受苦的弥赛亚。故此，他们跌倒在基督的十字架这绊脚石上。十字架原本是一座桥梁，却变成了他们信心的障碍（林前 1:23）。[198] 这是否说神是不可预测的？绝非如此。在原来的预言和它意想不到的应验事件之间，具有足够的连贯性，让读者辨认出两者之间的关联，正如门徒在耶稣被钉十字架和复活之后所表现的。其实，这一类

意外事情，反而显示出神的主权，表明他有权在人类所预期的古代预言之外，根据新的历史情况，按照他对受造世界的救赎旨意，做出更进一步的行动。

在这一点上，特拉维斯(Stephen Travis)采用的一个人间例子能够帮助我们。他把神比作一位慈爱的父亲，他知道孩子的期望，却乐意更进一步。一个小女孩也许期望在圣诞节收到一个洋娃娃，而她得到的竟是一个远远超过她所想望的洋娃娃——一个会走路会说话、会哭会叫的洋娃娃！她得到了所想的——一个新的洋娃娃，在这一点上，她的期望与实现有了连接点。她不会因为二者之间不同而觉得受骗，反而感到惊喜。[199]同样地，神在某些预言上的实现方式，可以超过神的百姓所期望的。

从这个说明中，可以引出一个重要的含义，这是我们在流行作品中不常见到的：读者必须把预言性的先知信息解释为暂时性的，而不是教义性的。我们不应该把先知信息视为某人为神所写的剧本，神只可照本宣科。神是拥有主权的主宰，可以随心所欲实现或不实现旧约的预言。这不是说天意难测，仿佛神会反复无常地改变他的心意，只因为他“喜欢这样做”。无疑，神的主权目的没有改变过，而且我们可以期待他会实践大部分先知所预告的蓝图。我们仍然可以认为，先知的信息包括了神对历史计划的大部分重要里程碑——例如，基督的再来、神最后战胜仇敌，以及新天新地的创造——那是没有条件限制的，故此不受任何基督徒的背叛所影响。它们的基础是扎根在神对他的受造界的主权、不变、更大的心意上，而不在于迈向实现过程中的某一事件如何发生。

故此，使徒保罗写道，我们行事为人是“凭着信心，不是凭着眼见”(林后 5：7)。基督徒借着完全的信靠，可以正确地预期这些重大事件在未来中临到。不过，正如他在过去曾经试过的，他可以随时越过一些意想不到的界限，故此，释经者在解释先知信息时，应该视之为暂时性的信息，而不是绝对的教义。我们的神是一位让人意料不到的神，而且他还可以作更多意料不到的事情！ 381

到此阶段，某些读者可能会问：旧约似乎是字面性的预言，新约的作者怎么能够作非字面性的解释呢(上文第二至第五点)？我们认为，他们是建立了一个基本的神学假设，今天的读者也可以用相同的方式解释预言。简言之，新约作者相信，耶稣基督及他所设立的教会，代表着以色列在历史中的神圣任务的应验。

新约的作者把耶稣视为新的大卫(参见赛 11：1—5；耶 23：5—6)，而且视教会为新的以色列。他们没否认以色列仍然存在，也没说以色列没有预言中的未来

(例如罗 10:1—4; 11 章)。不过,这些作者深信,耶稣和教会(包括犹太人和外邦人)应验了早已预言要赐给以色列的盼望,构成一群蒙神拣选的真正百姓(参见弗 1—2 章)。[200]这就解释了为什么这些作者用 *ekklēsia*("聚会")一词来称"教会","七十士译本"正是用这个字词,来描述作为一属灵群体的以色列。这也解释了保罗为什么把来自各方民族背景的信徒,统称为亚伯拉罕的子孙(罗 4:11—12;加 3:6—9)。[201]

(六) 最后,旧约或新约某些预言,到目前**还未应验**(unfulfilled)。我们认为,这类预言是关乎基督第二次来临,并且在这世代结束之时必然发生的事。例如,这个世界还在等待着以赛亚所预见的完美和谐的悠闲光景,因为各国还未放弃战事(赛 2:4),羊儿仍然聪明地选择不与狮子同卧(赛 11:6)。我们不相信这类预言已经在教会中找到了"属灵的"应验。基督徒还须等候听那宣告基督再来的天使长的声音和号角的声音(帖前 4:13—18),而且仍在期待羔羊那伟大婚宴的来临(启 19:1—11)。我们认为,教会的存在和事工,似乎并不足以解释有关以色列的种种预言。当然,有些的确已在教会中得到属灵的应验,但其他则似乎是较为具体性和民族性地系于历史的、有形的以色列。故此,历史还在等待着,有一天,那些到今天依然抗拒基督的以色列人,将要得到神的怜悯,而且那自古以来早已应许给他们的盼望,也要实现在他们身上(罗 11 章)。那些至今还未应验的预言,叫信徒期待大事——以耶利米的话,就是"要叫你们末后有指望"(耶 29:11;参见罗 15:4)。

9.4.4 释经的具体原则: 先知信息

以下我们总括正确解释先知信息的几条基本原则:

(一) 最好的起点是在一或两段时间中把整卷先知书阅读一遍,以便熟悉书中的内容,尤其是它的主题,而且开始领会它的修辞手法。例如,仔细阅读《以赛亚书》,就会发现先知异象的重要性(赛 2:1—4; 6—39 章),以及呼召后来的读者以行动回应(2:5)或从中得到鼓励(40—66 章)。我们也可以留意一再重复的葡萄园隐喻(以色列的象征,例如 1:8; 3:14; 5:1—7; 27:2—6),以及它与新约的可能联系(例如约 15 章)。

382

(二) 在上述的读经(或在以后的读经中)之后,写下自己的观察心得(加上引例)是一个相当好的做法,包括全书一再提到的主题、主导全书的隐喻、可能的原

意或目的、可能的听众，以及整体的修辞手法。关键的问题是：这卷书为什么这样铺排？进一步的研究，可以让我们对这些观察去芜存菁，提出补充，不过它们提供了一个相当好的起点。

（三）在经过某些反省之后，列出书中的世界观与今天基督徒看世界的不同之处（即使不是挑战）。在此，关键的问题是：这卷书可能期望以什么方式改变我们今天的世界观（有时或许是相当激烈的）？

（四）在书中内容的亮光之下，读者就可以集中于较短的段落（即某一段经节、整章或数章等），留意它说了**什么**（即它的主题），**如何**说（即它的隐喻、思想发展等），以及它的"如何"怎样给予"什么"修辞力量。最终的目标应该是明白每段经文所强调的要点、对全书的信息有何贡献，以及它期望在读者中间产生什么改变。

（五）关于预言的应验，圣经本身提供了最佳的指引，判断哪个预言是在旧约时代或新约时代应验，而且提议了今天解释旧约预言的模式。问题是：鉴于它的本质，一段预言最可能在过去或未来的什么时候——旧约时代、新约时代，或在未来——才会应验？

（六）在大多数情况中，旧约对以色列和锡安的预言，都在教会中找到了属灵的应验。不过，那些似乎较为配合现实的以色列国家的预言，就可以预期在历史中应验。

（七）释经者对于高度象征性的天启式经文，应该首先力求理解在经文中主要象征的意思，然后才去决定整段经文的主题重点。例如，尝试问问：在旧约或经外文献中某一象征的用法，是否有助于理解它在这段预言中可能有的意思？这段预言的整体目的是什么（例如是谴责帝国的建立者、鼓励神的子民忍耐到底、警告听众将要为所做之事负责等）？此外，它对于神的本性或以色列的罪行，告诉了我们什么？

（八）在应用方面，我们建议释经者在现代生活的处境中，寻找一些和经文类似的情况，不论是全卷书，还是至少某一段落。所谓"类似"，至少要有几个现代处境的特性，必须与圣经时代的那些处境很相似。例如，它应该是：第一，关于同一类人（例如政治或宗教领袖、某一群体、商人、一般劳工、外国人等）；第二，涉及同一难题（例如能力或无能、拜偶像、贪婪、对有需要者麻木不仁、缺乏信任、自私等）。在肯定一个可能类比的正确性之后，问题就是：这段先知信息段落如何谈

到类似的处境?

9.4.4.1 先知经文的实例:《以赛亚书》5:1—7

仔细阅读《以赛亚书》这段通称为"葡萄园之歌"(Song of the Vineyard)的经文,就是我们可以把上述原则应用到先知式"预言"的例子。先知在此巧妙地把一首情歌(1—2节)、两段耶和华的直接话语(3—6节),以及先知的结论解释(7节)交织在一起,构成了一段法庭的寓意(1—7节)。[202]这个故事作为寓意,其中的元素象征了历史性的各方,而整体却是提出一个重点;"断定是非"(希伯来文是 *šptbᵉ*,"在……之间判断";比较申25:1;赛2:4)的用语表示它是法庭上的题材。

383

在修辞上,先知运用葡萄园的隐喻,可能有两类意思——在诗歌中,充满爱意的新娘子的温馨回忆(例如歌2:15;4:16—17),以及在讲论中,以色列作为耶和华自己的"葡萄树"(例如诗80:8—16)。情歌吸引听众进入先知的修辞掌握之中,让他们不能逃避聆听受屈的园主心声,以赛亚一直没有提及这个园主的真正身份,直至经文的结束(6节)。正如我们即将见到的,以赛亚也使用了平行体和诗韵的手法,让他的话语更有力量。

这首情歌温馨地赞颂了园主的委身和慷慨(1—2节):他选择了一座肥沃的山冈,勤劳地捡走石头,栽种上等的葡萄树,建筑守护的城楼,充满期望地凿出压酒池。然而,这首诗歌在报告所结的竟然只有"野葡萄"之后,就突然结束了。听众如今在困惑不安之中,听到葡萄园的主人在未有先兆之下闯了进来,要求他们"在我与我的葡萄园中,断定是非"(3—4节)——判断在争执中谁是"无辜"谁是"有罪"。他的第一条修辞性问题(4节)为自己的无辜辩护,而他的第二条问题("怎么倒结了野葡萄呢")暗示了葡萄园的有罪。

到了现在,听众可能意识到葡萄园的隐喻不是指一个新娘子,而是以色列和犹大。不过,在听众有任何反应之前,园主(身份仍然未明,虽然他们可能怀疑那是指耶和华)宣告他要撤去保护,任由它暴露在攻击之下(5节)。留意在此差不多是同义平行的一句,让这宣告听起来更加强烈,更加表达了葡萄园主所下的决心:"我必撤去篱笆,使他被吞灭 //拆毁墙垣,使他被践踏。"(5节下)

第6节巧妙地使用希伯来诗体来描述未来的局面:

摘要　　　我必使他荒废,

详述：对比	不再修理，不再锄刨，荆棘蒺藜倒要生长。[203]
增强	我也必命云不降雨在其上。[204]

除了没有主人的保护对抗外敌(5节)，先知还加上失去园主修护以致野生植物生长(6上)——总括来说，那是完全的荒废。现在，荆棘蒺藜生长，缺乏雨露，384 不过6节下为了增强"荒废"的主题，加上最终遭遗弃的决定性一步：园主禁止雨水降在地上。这个葡萄园甚至连野草也不能生长，真的完全荒废了！更重要的是，这行经文立即肯定了听众的怀疑：园主就是耶和华，因为以色列人知道，神可以呼风唤雨(例如诗104:3，13—15；亚10:1)。寓意的要点现在十分明显：耶和华对于"野葡萄"感到十分愤慨，将要任由以色列遭到毁灭。

现在以赛亚自己说了一段结语解释(7节)。他借着同义平行体和交错配列结构，确定了葡萄园的身份("万军之耶和华的葡萄园就是以色列家//他所喜爱的树就是犹大人")，然后气势逼人地运用省略、双关语和两句对比平行体，把耶和华与他子民的"野葡萄"的期望做出区别：

他[耶和华]指望的是	公平	(*mišpāṭ*)
谁知倒有	暴虐[流血]	(*mišpāḥ*)
指望的是	公义	(*ṣ^e^dāqâ*)
谁知倒有	冤声	(*ṣ^e^ʿāqâ*)

虽然在意思上是同义的，然而第二个对比(公义/[痛苦的]冤声)实际上是随着第一个对比而来的(公平/流血)；在不公义之下的受害者，通过呼喊公平和拯救来回应。总之，耶和华将会任由以色列遭遇毁灭，因为他们宁愿不公平(神的百姓所禁止的)，而不是公义(以神为楷模，也是他对百姓的期望)。

无疑，这段经文提醒现代基督徒，神是如何严肃对待他的百姓对公平的追求。请留意神"栽种"以色列，期待有"公义"的收成，可是当所出的是"野葡萄"时，他就要毁灭它。这似乎暗示，神把我们的公义行径视为我们得救的一个适当果子(即是一个目标)；换言之，神在基督里改变我们，不只是让我们得免永恒的刑罚，更是让我们行出公义。同样地，耶稣在凶恶园户的比喻中(太21:33—46；可12:1—12)，清楚地回应了《以赛亚书》5章：葡萄园的隐喻和园主的行动("栽

植、挖池、盖了一座楼”)清楚地回应了《以赛亚书》5:2 的用语。[205] 在修辞上,耶稣把他的对手比作叛逆的古代以色列人,因而意味着要他们(和我们)面对没有接纳耶稣为神所差来的弥赛亚,而且在他们(和我们)的生活中没有完全顺服神的旨意,就会有何危险。

9.4.5 天启式先知信息

至此,我们所介绍的都是所谓“纯粹的先知信息”(prophecy proper)的文体。尽管在形式上各有不同,纯粹的先知信息具有两个普遍特征。第一,它是直接传递神的“话语”,就像是神自己在说话一样。“耶和华如此说”的使者公式,引出了耶和华自己对百姓所说的话(当然是借着先知的口传达)。第二,它假设了神在人类正常历史中工作。因此,纯粹的先知信息是预告将要借人类军队(例如亚述、巴比伦或波斯)成就神的审判或拯救。按照篇幅而言,纯粹的先知信息占了旧约先知信息的大部分。

385

可是,旧约圣经也有第二大类先知信息,我们称之为**天启式**(apocalyptic,或译作“启示”,希腊文是 *apokalypsis*;参见启 1:1)先知信息。虽然纯粹的先知信息与天启式先知信息之间的分别经常是模糊的,两者之间一般有几个不同要点。[206]

先知信息与天启信息

先知信息	**天启信息**
从罪恶中悔改	罪恶极大,毁灭必然发生
神不喜悦他的邪恶百姓	百姓不喜悦邪恶,渴望神的介入
呼吁神的百姓悔改	呼吁忠信的余民坚持不懈
神通过自然或中介人的方式介入	神通过超自然的方式介入
神直接说话	借着中介者表达的神秘、象征、间接地说话
预示即将发生或未来的事情	预示宇宙性、最后的终局

天启式先知信息是描述神把先前保密的未来计划“揭示”出来的预言,通常是借着梦境或异象启示,还附有大量复杂而且有时相当奇怪的象征符号或数字。

天启的形式(即借梦境、异象、符号的形式)在传达信息上,较纯粹先知信息的“言语”间接。这多少也解释了为何这类预言对释经者造成挑战。

更重要的是,在神与人类历史之间的关系上,天启式先知信息有其独特的观点。在天启式先知信息中,神不是在人类历史中工作,而是从外介入的。在此背后,展现了以色列人严重的宗教危机。人类历史上的事件,使以色列人陷入一种绝望的境况,他们怀疑神是否仍在掌管。天启式先知信息给了他们一个答案,赋予他们希望,就是神会从历史之外掌权介入,这介入甚至是翻天覆地的,宣告一个全新时代的来临。但《以理书》7—12 章和《启示录》是圣经天启式先知信息的最佳例子。所谓“小启示录”(Little Apocalypse,赛 24—27 章)、《以西结书》38—39 章、《撒迦利亚书》9—14 章等经文,明显也有天启式先知信息的色彩(参见太 24 章)。[207]

[释经原则——旧约天启式先知信息]

386

天启式先知信息对释经者构成了独特的挑战,以下的释经原则将有助于释经者面对这些挑战。[208]

(一) 订立实际目标:别想期望知道一切,尝试尽可能就经文所说的去理解,经文说多少就领会多少。天启式先知信息所呈现的,大概是在圣经中最难解释的经文,即使但以理也认为,自己所见的一个异象“无人能明白”(但 8:27;比较 12:8)。

(二) 最好认真地看待那些符号和数字,但不要按字面理解。符号和想象比准确的统计数字更能引起古人的兴趣。例如,在《但以理书》7 章中,但以理看见的是四兽而非(比方说)四棵葡萄树,那是深具意义的。它们象征着威胁残害世界的四国(17 节),而野兽的隐喻(想象它的言外之意!)就显示这卷书是对众多帝国有何“思想”和“感觉”。不过,我们无需因着头一只是狮子,第二只是熊等资料大做文章。同一原理,《但以理书》9:24—27 一连串“七”的组合,大概是表示长短不一的时间,而不是以实际的七年为一期的多个时段。我们建议,释经者翻查圣经字典或百科全书,以理解圣经中的符号和数字的象征意义。[209]除此之外,也要仔细考虑这些象征在隐喻和情感上的言外之意。例如,把帝国描绘成野兽,以及那“有一位像人子的,驾着天云而来”(7:13)的描绘,两者之间的修辞语境可以做出对比。

（三）将旧约圣经的天启式先知信息随同新约圣经的启示文学（例如《马太福音》24章和《启示录》）一并阅读。后者或许会说明之前的预言是如何应验的，或补充一些预示性的资料。[210]

（四）留意先知对读者的牧者关怀。正如上文所述，天启式先知信息之所以出现，乃是源于以色列对神掌管历史一事上的信心危机。所以，它的主要目的是鼓励受苦的圣徒。例如，《但以理书》重复强调"圣徒"（即以色列信众）将要捱过目前的艰难，并得以在历史上最后的国度中一同统治（参见7:18，21—22，27；8:25；比较12:1—4）。他这样做，是为了鼓励当时正处于外邦强权之下的犹太人。

（五）最终，释经者务要越过经文的细节，抓住重点。关键的问题是：经文的整体意思是什么？不论如何理解《但以理书》中的兽和"七"，书中的重点都是神已经计划好人类历史的终局，以及将会结束他的子民受尽痛苦的时期。同样地，《撒迦利亚书》强调，耶路撒冷和犹大必要当着所有世仇的面，沉冤得雪（例如亚12—14章）。

387 （六）经文的应用应该由经文的重点引出。在字里行间，《但以理书》和《撒迦利亚书》呼吁读者要在长期迫害中忍耐到底。故此，这些经文也呼吁今天的基督徒在面对社会压力（若非公开迫害）时，同样持守对神的忠诚。

（七）除此之外，学习享受阅读这类充满想象和让人振奋的文献。正如桑迪（D. B. Sandy）和阿贝格（M. G. Abegg, Jr.）指出的："就像峭壁对于登山者，鱼子酱对于美食家，启示文学作品可以让那些懂得欣赏的人获得特别的乐趣。"[211]

9.5 智慧文学

在上文论及智慧诗篇的题目下，我们介绍过古代的以色列教师（即所谓的"智慧教师"）。在这一部分中，我们将概略检视一下旧约圣经"智慧文学"（wisdom literature）的文学体裁，在这个分类之下，包括了《箴言》、《约伯记》和《传道书》各卷。[212]读者必须记住，智慧的概念建基于"创造神学"（creation theology）。人得到智慧的方法，不在于领受神的启示，而是根据神所造的世界中，对日常生活达致成功或不成功的做法做出观察，并且记录下来。从神所造的世界里获得

的智慧，是一种间接而有限度的启示。它的原则只是供人暂时使用而非长久的，因为它们会被神那不可测的自由（例如约伯的遭遇）或其他直接启示所取消。

此外，旧约智慧文学提供了对人生迥然不同的看法——例如，《箴言》的平稳确定，相对于传道书顽强的怀疑主义——故此，这类书卷最好还是根据正典来阅读。我们若要瞥见圣经智慧的完整彩虹，就只能按照它几个不同观点做出判断。最后，它的文学性质也要求读者应用上文提过的诗体和散文体的解经原则。若要理解智慧文学，我们必须谨慎梳理它的平行句法的动态、其隐喻的意思，以及它对剧本、性格描述和情节的运用。正如奥尔特（R. Alter）正确地提醒，智慧文学的微妙文学手法导致“如果我们不是优秀的读者，那么我们就不能捉摸到智慧之言的要点”。[213]

9.5.1 智慧文学的类型

9.5.1.1 箴言

箴言（proverb）大概是最为人熟悉的一类智慧文学，那是由人生经验累积而成的“真理的精简警句”。[214] 从语法上说，一句箴言是以直说的语气（indicative mood）表达，意味着它是如实地报告人生。例如，试想象一下千百年来，人类观察过多少个例子才产生这句箴言：

> 轻易发怒的，行事愚妄；
> 设立诡计的，被人恨恶。（箴 14:17）

388

箴言的形式和内容有相当多类型。“描述性箴言”（descriptive proverbs）把对人生的观察直接记录下来，不考虑例外的情况，也没谈及应用。以下是一个例子：

> 有施散的，却更增添；
> 有吝惜过度的，反致穷乏。
> （箴 11:24；另参见 15:23； 17:27—28； 18:16）

另一方面，“指示性箴言”（prescriptive proverbs）比观察人生更进一步，不但

把实况记录下来，更带有某一特定的目的，为要影响人的行为。例如，《箴言》19章17节显然是劝人要遵从其中的信息：

怜悯贫穷的，就是借给耶和华；
他的善行，耶和华必偿还。
（参箴 14:31；15:33；22:22—23）[215]

指示性箴言与描述性箴言之间的分别，在于有一项通常是由于神的介入，而提供具体的利益保证。借着提供那项保证，从而鼓励读者遵从。

某些箴言运用比较，从而带出重点："吃素菜，彼此相爱，强如吃肥牛，彼此相恨。"（箴 15:17）这句箴言赞扬爱在家庭中的重要性（参见箴 16:8，16，19；17:1；21:9 等）。这类比较是要强调某些个性特质或个人言行胜于别的。相比之下，"数字性箴言"（numerical proverbs）是借着在标题里使用 $x/x+1$ 的公式，运用这类聪明的手法来表达真理。例如：

我所测不透的奇妙有三样，
连我所不知道的共有四样：
就是鹰在空中飞的道；
蛇在磐石上爬的道；
船在海中行的道；
男与女交合的道。（箴 30:18—19）

在这例子里，x 是 3，x + 1 是 4。[216]标题说明了主题内容（测不透的奇妙之事），而接下去的清单列出了四项奇妙之事。不过，真正的重点（那真正教人测不透的事）在最后一项（"男与女交合的道"）。先前的几项，只不过是为了突出这最后一项的奇妙或惊异之处。若要解释这一类经文，正确的做法不是集中在整列清单上，而是要注意最后的一项，留意它跟前面的几项有何不同，或是有什么优胜之处。[217]

389

最常见的一类箴言是"反义箴言"（antithetical proverbs），占了《箴言》10—15章的大部分篇幅。它借着描绘出明显的对比，高度赞扬智慧的言行，使愚昧的行

为变得完全不可爱。由于反义是这类箴言所采用手法的关键，若要正确地解释，读者就要把焦点放在所呈现的对比之上。首先，我们要清楚地区分句中并列的两种特质或两类人物，然后判断这句箴言是赞许何者，并且有何原因。

例如，请看以下两个例子：

暴怒的人挑启争端；
忍怒的人止息纷争。（箴 15:18）

人心忧虑，屈而不伸；
一句良言，使心欢乐。（箴 12:25）

第一个例子是把暴躁的人和忍耐的人做出比较，赞扬忍耐胜于坏脾气。当然，理由是暴怒的人引发争执，而忍耐的人就带来平静。第二个例子是把焦虑的心跟一句良言做出比较，赞扬后者是开解前者的良药。[218]

[释经原则——箴言]

在正确应用箴言上，我们先要提出一点忠告。[219]简单来说，箴言教导的是最有可能的真理(probable truth)，而不是绝对的真理(absolute truth)。按其本质，箴言并不是从神而来的绝对应许，它们并不保证当人遵从的时候，就一定得到所应许的结果。相反地，它们指出了一些行为规律，人若遵从的话，就有最大的成功可能。换句话说，它们所提供的是达致成功的一般原则，而非一套全面的"生活法规"。此外，箴言注重造成让人深刻难忘的效果，过于理论上的准确性。换言之，它的主要目的是运用方便记忆的语句，说明人生一项简单而重要的真理。故此，它们本来就不是为了涵盖每一种想象得到的情况。读者必须判断，哪一句箴言应用在现代哪一个具体情况中。

试看这个例子："诸般勤劳都有益处；嘴上多言乃致穷乏。"（箴 14:23）这句箴言教导人，成功在乎付出努力，不在乎轻言妄语。不过，这个原则没有提到其他妨碍成功的因素，诸如经济衰退、公司破产或金融风暴等。因此，我们若要正确地解释箴言，就必须在理解一句箴言的同时，兼顾在圣经中的其他箴言，以及别的圣经教导。 390

然而，那些看来与我们的经验不符的经文，又如何解释呢？举个例子，请看《箴言》13:4，那里说：

懒惰人羡慕，却无所得；
殷勤人必得丰裕。

显然，这句箴言赞扬勤劳，认为它胜于闲懒地做白日梦。可是，它如何与眼前的现实协调呢？例如菲律宾或秘鲁等地的基督徒农夫，不论如何勤劳，他们的生活也不过仅足糊口而已，距离"必得丰裕"的情况甚远。贫瘠的土壤、不宜植物生长的气候、政治的斗争，每一样都是跟他们过不去。难道是神无法向他们兑现他的"应许"吗？若要回答这个问题，我们必须提出几个因素，它们也适用于其他箴言。

第一，正如上文所述，箴言所表达的真理，在大部分情况下都是行得通的。它或许会受到哲人的个人经验和某些特定环境所限制，却没否定有例外的情况，只是不予考虑而已。故此，我们在应用时就不能只是挑出"合意"的箴言，而且小心确保它们原来的处境与我们所提议的应用处境是紧密相配的。第二，我们必须慎防以现代西方的物欲标准来理解箴言。箴言所指的丰裕不是舒适的家、新的汽车、滑雪旅行、海上旅游等。它所设想的有可能是相当简单的要求：一间小房子、足够的食物（按照古代的标准！）、快乐的家庭。第三，在我们的解释中，也必须考虑到世界现已堕落的现实因素（参创3:17—19）。不幸的是，世界由于亚当的悖逆而活在挣扎之中。贫瘠的土壤、恶劣的气候、差劲的政治环境，只不过是部分症状而已。所以，尽管这句箴言也许在某些情况下是正确的，这个堕落的世界却会妨碍它的圆满实现。

此外，认识任何箴言的起始点，都在于它的文学特征——它的平行体、隐喻、双关语，甚至是它的叙事特征。分析它的精细文学构造，就打开了理解其内容的大门。最后，圣经箴言的广泛内容，最好是通过主题式（例如家庭关系、商业贸易等）或人物式（例如愚昧人、懒惰人、恶人等）的研究。

9.5.1.2 **教诲**

以色列的智慧文学作品也有运用命令语气（imperative mood）的**教诲**（instruction）。[220]教诲可以是一句简单的勉励话，例如《箴言》8章33节："要听教

训就得智慧，不可弃绝。”至于“智慧人的言语”这一类箴言汇集（箴 22:17—24:22），就有另一类简短的教诲，在其中，有一条禁令（“不可/不要……”）和一个动机子句（“因/因为……”）。有时，这类简短的教诲直接说出了其他箴言所间接讲述的真理：

> 贫穷人，你不可因他贫穷就抢夺他的物，
> 也不可在城门口欺压困苦人；
> 因耶和华必为他辨屈；
> 抢夺他的，耶和华必夺取那人的命。
> （箴 22:22—23，直接禁止箴 14:31 所暗示不可做的事；比较 16:3，20）

391

这个例子说明，教诲的作用是鼓励听众采纳或弃绝某种行为或态度。它经常出现的动机子句（例如“因耶和华必为他辨屈……”）提出了应当顺从的理由，令教训更具说服力。[221]

另一方面，教诲也会以较长篇的形式出现，例如《箴言》1—9 章的核心部分，就是由一连串的长篇教诲所组成的。[222]这位智慧教师不厌其烦地劝勉他的“（众）儿子”（例如 1:8；2:1；4:1；7:1 等）要行在智慧的路上。这些教诲不常见的一个特征，就是它们偶然会插入一种叫**智慧讲论**（wisdom speech）的从属文体。[223]在此，智慧被拟人化为一个妇人，在公众街道和广场上公开宣讲信息（1:20—33；8 章；9:1—6；比较把愚昧作为妇人的描述[9:13—17]）。

［释经原则——教诲］

基于教诲体裁的文学格式，我们提出以下的解释原则：

（一）释经者应当留意遵从这一类文学格式的规范，注意其中所包含的命令或禁令，要求读者绝对遵从。那并不是供读者考虑采纳与否的暂时性建议，读者必须以认真的态度来回应。

（二）释经者若遇到智慧讲论，就应当把自己当作是在聆听一个妇人的声音，正在热切地请求过路的群众采纳她的劝告。她的热诚表明，她所提出的劝告是多么重要——顺从它是十分重要的，而那些不顺从的人，就会面对极大的危机。我们在聆听的时候，应该把这段经文视为某位挚友的迫切请求，而不是抽象的

理论。

(三) 释经者应该特别留意任何动机子句,因为它们提供了有关教诲的基本理由。

(四) 释经者在读毕经文之后,试完成以下句子,以便掌握经文的形式与内容:"这位呼喊的妇人激励我要……"

9.5.1.3 实例教材和反省

在智慧文学作品中,还会出现两类可算是自传式的文体。在**实例教材**(example story)一类中,作者是记述一项个人经验或别人的例子,他在加以反省后,从中悟出一项值得传扬的重要真理。[224]从形式上说,实例教材往往是以这样的公式开始:"我看见就思想……"或"我经过……",接下去是例子本身。最后加上一句陈述句,说明例子的教训。《箴言》24:30—34 就属于这一文体:

392

引言	我经过懒惰人的田地、
	无知人的葡萄园,
实例	荆棘长满了地皮,
	刺草遮盖了田面,
	石墙也坍塌了。
	我看见就留心思想;
	我看着就领了训诲。
教训	再睡片时,打盹片时,
	抱着手躺卧片时,
	你的贫穷就必如强盗速来,
	你的缺乏仿佛拿兵器的人来到。[225]

这个例子中的故事以观察开始,留意到某位懒惰人的田地和葡萄园的可怕荒废。从反省("我看见就留心")流露出道德的教训:懒惰最后的结果是带来难以抗拒的贫穷这个残酷的意外。对于读者来说,显然是暗示:勤劳工作总比懒散怠惰好,不论打盹午睡是多么吸引人。

第二类自传式的文体是**反省**(reflection)。[226]在反省中,作者教导某些他个人对某项真理的默想,以及所得的结论。这往往是引用了第一手的观察、实例教

材，以及长篇的思考。虽然这类文体的结构比较松散，但有以下几个形式特征：(1)开首的公式如："我看见就思想……"或"我经过……"；(2)引用格言、修辞式问题或一些实例教材；(3)以教训结束。

《传道书》通篇是以反省为主的（例如传 1:12—2:26），不过这类反省在该书中的结构，比上述所列举的还要松散。[227]书中连篇段落都是以"我见"或"我察看，见"开始（1:14；3:16；4:1；5:13；6:1 等），接下去作者就以叙事体或诗体的形式，引用实例教材或各类格言，表达他对人生空虚这个课题的思考。整卷书的文学语调是现实性、严肃和毫无隐藏的诚实——由于这语调的活泼真诚，就不难把读者带进它的世界中。最后，他在各段落之间，列举出他的观察心得（2:24—25；3:22；5:18—20）。

[释经原则——实例教材和反省] 393

基于实例教材和反省的文学体裁，我们建议以下的解释原则：

(一) 解释实例教材和反省的关键，在于决定经文的题材是如何支持作者所提出的教训。例如，《传道书》4:7—12 歌颂人类之间同伴的可贵。作者以一个富有却寂寞的单身者为例（8 节）把问题提出来：孤单一人是多么的可怜。接下去，又以长篇的论述（9—12 节）说明了其中的教训：两人分享生命，这样的人生比单独一人生活为佳（9—12 节）。

(二) 较长经文或连串经文（例如箴 1 章，5 章，7—9 章）提供了特别的机会，思考它们的叙事层面——它们在情节、主题和人物上的发展。这样的叙事特质，容许读者通过思维和想象去理解经文。

(三) 读者应该观察每段经文如何发挥文学功能的，留意它的结构、主题发展、语气和神学假设。

(四)释经者应当特别留心结尾的教训，因为它们说出了作者的重点。例如上述《箴言》24 章的例子，它的结尾教训表明懒惰的后果是贫穷。作者提出懒惰所构成的危机，间接赞扬了勤劳的可贵。

(五)当应用一个实例教材或反省时，应该是由作者的教训自然导出。故此，《传道书》4 章要求信徒培养友谊，因为神已为我们安排了种种友谊，让我们的人生没有那么愁苦。对于基督徒来说，地方教会的团契就为此提供了良机。

(六)最终，释经者在阅读《传道书》时，一方面是完全欣赏它的整体文学风

格，捕捉它的实际观点，而另一方面是在其他圣经启示的亮光中，按照正典的原则解释它的教导。

9.5.1.4 辩辞

《约伯记》是长篇的文学佳作，其中采用了许多不同文体。[228]除了由叙事文所构成的框架之外（伯 1—2 章，42:7—17），书中其余部分是由**辩辞**（disputation）构成的。正如上文指出的，在一段辩辞之中，讲者的目的是为了说服听众接受某些真理。在先知书的例子中（参见上文），我们只是听见先知的声音，而在《约伯记》中，除了记载约伯的言词以外，还交代了他的朋友的议论。[229]具体地说，我们听见约伯朋友的长篇辩辞，他们就约伯受苦的原因议论不绝。然而最后，耶和华那篇引人注目、无可反驳的讲话（38—39 章；40—41 章），让约伯折服，谦卑地默然顺从（42:1—6）。

394

有时，《约伯记》的辩辞也包括一些取材自以色列崇拜的文学形式。例如，在《约伯记》14 章中，约伯俨然一位诗篇作者向神发出**哀诉**（或绝望的呼声，参见上文论诗体的段落）。他描述来自仇敌——神自己——的攻击，坚持自己是无辜的：

> 但现在神使我困倦，
> 使亲友远离我……
> 我的脸因哭泣发紫，
> 在我的眼皮上有死荫。
> 我的手中却无强暴；
> 我的祈祷也是清洁。（伯 16:7，16—17）

约伯随即提出一个祈求——通过一个中介者，把他的案件陈明于天上，他痛苦地呼求公义：

> 地啊，不要遮盖我的血！
> 不要阻挡我的哀求！
> 现今，在天有我的见证，
> 在上有我的中保。

我的朋友讥诮我，
我却向神眼泪汪汪。
愿人得与神辩白，
如同人与朋友辩白一样……(伯 16:18—21)

可是，到了最后，约伯得不到神的回复，他绝望地以为死亡就是他唯一的结局：

我若盼望阴间为我的房屋，
若下榻在黑暗中……
这样，我的指望在哪里呢？
我所指望的谁能看见呢？
等到安息在尘土中，这指望必下到阴间的门闩那里了。
(伯 17:13，15—16；参见 30 章)

从释经的角度看来，哀诉文提醒读者，讲话者的参照标准是什么：他们把严峻的苦难解释为不公平的遭遇，而且假设向神诉求，就可以带来救助。这样的背景，有助于突出约伯的遭遇之所以尤其悲苦的原因：他那个无法安抚的仇敌，并不是他的人类同辈，而是神自己；而且，神也没有解救他，反倒一直保持沉默。

再说，在辩辞中也有**颂词或颂词的成分**。这一类经文详尽列出神从不间断的作为（在希伯来圣经中，这些行动主要是用分词表达的），从而可供辨认。请留意以下一首颂赞耶和华伟大的赞美诗：

他发怒，把山翻倒挪移，
山并不知觉……
他独自铺张苍天，
步行在海浪之上。
他造北斗、参星、昴星，
并南方的密宫；

395

他行大事，不可测度，

行奇事，不可胜数。

(伯 9:5，8—10;另参 5:9—16；11:7—12；12:13—25；25:2—6；26:5—14;比较 38:31;摩 5:8)

此外，取材自以色列崇拜的还有**无罪宣言**(avowal of innocence)，那是个人为证明自己无辜而发的声明。例如，当事人可能主动许下毒誓，如果这样自己有罪就必承担后果。[230]约伯在他那篇激昂的结语中，正是这样做，作为他独白部分的高潮(伯 31 章)：[231]

我若与虚谎同行，

脚若追随诡诈……

就愿我所种的有别人吃，

我田所产的被拔出来……

我若不容贫寒人得其所愿，

或叫寡妇眼中失望，

或独自吃我一点食物，

孤儿没有与我同吃……

我若见人因无衣死亡，

或见穷令人身无遮盖……

我若在城门口见有帮助我的，

举手攻击孤儿；

情愿我的肩头从缺盆骨脱落，

我的膀臂从羊矢骨折断。

(伯 31:5，8，16—17，19，21—22)

约伯列举了连串的假设(“我若……”)——他所涉嫌犯的罪——然后，如果这些假设成立的话，他将要遭受的可怕刑罚。他愿意冒遭遇灾难的危险，以此证明他的清白，因为没有任何严肃地看待神的刑期的犯罪者，会敢于这样做。

[释经原则——《约伯记》]

以下的原则适用于《约伯记》中的不同文体：

（一）由于全书是以辩辞为主，释经者就应当判断，各位发言人在议论时主要根据的真理为何。[232]

（二）本书的叙事框架说明约伯是故事的主角。他是地上最正直的人（伯 1：8）；而在全书的结尾部分，神更站在约伯那边，指摘他的朋友（42：7—9），而且双倍偿还他的损失（42：10—17）。这样看来，释经者应该特别注意约伯的自辩，也应当留意，他的朋友那些似乎是美好的忠告，所反映的立场其实往往是与神相反的。 396

（三）当辩辞中出现其他文体的时候，我们需要分析：为何诗人在此采用这一种文体，它有何功用？举例说，我们看见偶然出现的一些颂词，可是若因此认为《约伯记》是一出歌剧，其中的角色时不时地歌唱起来，那就错了。在上述例子里，以颂词出现的部分是用来提出证据的（这证据若以诗歌的形式表达，就更有力）；讲话者描写神那无可匹敌的能力，从而支持上文的论点："谁向神刚硬而得亨通呢？"（9：4 下）最后，约伯提出一个明显的结论：这样的能力无可反驳，谁要辩驳的话，恐怕就要被这样的大能压倒了（14—20 节）。

（四）约伯的无罪宣言（31 章）为理解此书提供了重要的解释线索。约伯坚持自己无辜，否认他的遭遇是因自己犯罪造成的。《约伯记》1—2 章记述约伯为人正直，以及神对此的认同，有力地证实了约伯的宣言。在诗篇中，当诗人提出无罪宣言时，是为了更迫切表达自己的愿望，祈求神为他伸冤。因此，这个形式也暗示约伯发表宣言的用意，正是要获得从神而来的公正裁决。[233]

（五）释经者必须根据以上各点，仔细查考神的长篇诗体自白（唯一表达他的观点的经文），从而判断他的要点是什么，以及他"回复"约伯的辩辞到什么程度。从约伯的回应中（42：1—6），我们必须衡量约伯到底是否真的无罪，而且全书教导有关他（或我们）受苦的原因和目的又是什么。[234]结果，我们认为全书的教训是：**某些**（不是全部）人间疾苦的根源，在于神对他的百姓那奥妙难测的计划。[235]

（六）本书的结局，为解释全书提供了重要的线索。神宣判约伯无罪，给他赏赐，并且责备他几个朋友的愚妄。《约伯记》勉励信徒，要在不公平的遭遇下，相信神最终必定做出相似的公正裁决，不论这是在今生，还是在今生之后临到。

（七）正如《传道书》和《箴言》一样，不论我们从《约伯记》总结出什么主题，都

必须依循其他智慧书的观点，以及放在后期启示的亮光之下。

397 9.5.1.5 智慧经文的实例：《箴言》30:24—28

仔细查考以下一段智慧经文，有助于说明如何正确地应用上述原则：[236]地上有四样小物，却甚聪明：

> 蚂蚁是无力之类，却在夏天预备粮食。
> 沙番是软弱之类，却在磐石中造房。
> 蝗虫没有君王，却分队而出。
> 守宫用爪抓墙，却住在王宫。

在文学上，这些诗行在引言之下（24 节），一起组成了四句箴言（25—28），构成"亚古珥的言语"中的一个比喻（箴 30 章）。这几句箴言提到四类小活物，却都是人类以外非常聪明的生物，教导人类如何行事恰当。前三类都是示范了智慧所赞扬的美德（25—27 节），而最后一类却让人惊讶地称许它们安静地配合创造秩序而得到的收益（28 节）。根据上下文，它们的安静配合是强烈地对比于前述的四类暴发户，后者的行为破坏了社会的秩序（21—23 节）。

明显地，最初两行各自把人类作为一个隐喻（例如以人类象征蚂蚁的行为，而不是反过来）。蚂蚁是无力（希伯来文是'*āz*）之"类"，故此它们显示出智慧的美德，按时勤奋工作，储存食物预备过冬（25 节）。沙番是缺乏像蚂蚁雄师的力量（希伯来文是'*āṣûm*）之"类"，故此它们留在磐石之中，藏在难以进入的地势，保护它们较为弱小量稀的一群（26 节）。它们显示了寻持庇护的美德。

蝗虫没有君王，不过它们是成群结队地迈进，因而显示了群体自律的典范（27 节）。最后，守宫说明了智慧是如何奖赏它的实践者：虽然它伸缩自如，其智慧配合却让它在社会中得到意料之外的尊荣——在王宫中自由来去。

这段经文虽然没有明确的道德教训，在经文中的比喻所提倡的主题，却似乎是适应创造界的智慧——接纳一个人的限制的"既定事实"，而且相应地调整自己的生活。这段经文的应用，可以是致力在我们现今的限制（世界就是这样子）和我们适应的方式中，在今天活出智慧的美德（适时勤奋工作、恰当的庇荫、社群）。我们也可以问，这些美德可以怎样用来服事神，讨他喜悦，并为他带来荣耀。最后，应用可以是描述这类合神心意的适应，产生了某些奖赏和祝福。循着

上述思路，我们可以实践智慧的基本主题：敬畏神。

9.6 结　论

以上的概览，显示旧约是一个百花齐放的文学园苑。它的主要文体是叙事文、法律、诗体、先知信息和智慧文学，而在这些主要文体之中，又有丰富多彩的形式。某些经文反映了以色列人从古代近东的文化祖先所承袭的丰硕遗产，而有些经文则衍生自以色列人本身所创造的文化。我们的目标是要培养读者有一种“文学能力”(从作品本身的背景和用途来理解它)，为此，我们建议了一些解经的原则，是按照不同文体的性质提出的。我们期望，这些地图有助于释经者穿越旧约经文的奇妙文学地形，增强他们对旧约概念的理解，让他们喜爱在那迷人世界的曲径中漫步。 398

注　释

1. 参阅 L. Ryken, *How to Read the Bible As Literature* (Grand Rapids: Zondervan, 1984), 11—12:“当圣经运用一个文学方法时，它是要作为文学作品来处理，而不是其他。”
2. J. Barton, *Reading the Old Testament*, rev. ed. (Louisville: Westminster John Knox, 1996), 8—16. 参阅 Annemarie Ohler, *Studying the Old Testament from Tradition to Canon* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1985), 9:“旧约圣经研究的基础……就是按照经文的文学体裁来理解经文。”同一原则也适用于新约圣经。
3. Ryken, *How to Read*, 25; 和 G. W. Coats, “Genres: Why Should They Be Important for Exegesis?” in G. W. Coats, ed., *Saga, Legend, Tale, Novella, Fable: Narrative Forms in the Old Testament*, JSOTSup 35 (Sheffield: JSOT, 1985), 8。
4. 两本对旧约形式批判学的优秀导论是 Barton, *Reading the Old Testament*, 30—44; 和 G. M. Tucker, *Form Criticism of the Old Testament* (Philadelphia: Fortress, 1971); 参阅 R. Knierim, “Criticism of Literary Features, Form, Tradition, and Redaction,” in *Reading the Hebrew Bible for a New Millennium: Form, Concept, and Theological Perspective*, 2 vols., ed. W. Kim, D. Ellens, M. Floyd & M. A. Sweeney, (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2000), 2:1—41。关于对圣经主要体裁的概论，参阅 M. D. Johnson, *Making Sense of the Bible: Literary Type as an Approach to Understanding* (Grand Rapids:

Eerdmans, 2002)。关于主要旧约的类型，参阅 D. B. Sandy & R. L. Giese, Jr., eds., *Cracking Old Testament Codes: A Guide to Interpreting the Literary Genres of the Old Testament*(Nashville: Broadman and Holman Publishers, 1995)。

5. 例如，这类记号包括情节(plot)、性格描述(characterization)、叙述(descriptions)、语调(style)、叙事步调(narrative pacing)、观点(point of view)、双关语(word-plays)或重复用语(word-repetition)的运用、基本细节的包括(inclusion)或排除(exclusion)等。关于诗体方面，开创性的研究参阅 R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*(New York: Basic Books, 1981)；和 M. Sternberg, *Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*(Bloomington: Indiana University Press, 1985)。
6. 关于新文学批判学(new literary criticism)的一个观点，参阅 D. J. A. Clines & J. C. Exum, "The New Literary Criticism," in *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible*, ed. J. C. Exum & D. J. A. Clines(Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1993), 11—25。某些学者不喜欢用"诗学"(poetics)一词，而用"叙事批判学"(narrative criticism)；参阅 P. E. Satterthwaite, "Narrative Criticism: The Theological Implications of Narrative Techniques," in *NIDOTTE*, ed. W. A. VanGemeren(Grand Rapids: Zondervan, 1997), 1: 125—33。其他对文学进路的有用摘要，包括 V. P. Long, "Reading the Old Testament as Literature," in *Interpreting the Old Testament: A Guide for Exegesis*, ed. C. C. Broyles (Grand Rapids: Baker, 2001), 85—123; J. P. Fokkelman, *Reading Biblical Narrative: An Introductory Guide*(Louisville: Westminster John Knox, 1999); S. Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible*, JSOTSup 70(Sheffield: JSOT, 1989)。
7. D. Jasper, "Literary Readings of the Bible," in *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, ed. J. Barton(Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 27。我们诚意多谢我们的同事卡罗尔(D. Carroll R.)教授对本章的睿见。
8. G. Fee & D. Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth*, 2d ed. (Thorndike, ME: G. K. Hall, 1993), 120。关于主要叙事类型的概览，参阅 J. B. Gabel, C. B. Wheeler & A. D. York, *The Bible as Literature: An Introduction*, 4th ed. (New York/Oxford: Oxford University Press, 2000), 18—19；和 Johnson, *Making Sense of the Bible*, 35—47。另参阅 Ryken, *How to Read*, 33—73。虽然读经者通常称旧约的叙事是"历史"(history)，我们却宁可用"叙事"(narrative)这个文学用语，因为我们相信"历史"是描述材料的内容，而"叙事"是描述它的文学形式。
9. 参阅 Ryken, *How to Read*, 33:"叙事文是圣经的主要形式……这是意味着圣经的读者越明白故事是如何发挥作用，他们就越可欣赏和理解圣经的大部分内容。"
10. 参阅莱肯(L. Ryken)在圣经故事中间所作的有用区分(*How to Read*, 33)，就像在一份历史年代志中的某一项目，只不过是叙述关于某一事件，而完整的故事(例如大卫、约伯)就呈现了某一事件的详情。关于圣经叙事文从叙事技巧中表达的伦理意图，有关论文参阅 G. J. Wenham, *Story as Torah: Reading the Old Testament Ethically*, Old Testament Studies (Edinburgh: T. & T. Clark, 2000)。
11. J. Goldingay, "How Far Do Readers Make Sense? Interpreting Biblical Narratives," *Themelios* 18/2(1993):5.
12. 关于"故事"(story)与"历史"(history)之间的关系，全面而平衡的讨论参阅 V. Philips Long,

The Art of Biblical History, Foundations of Contemporary Interpretation 5(Grand Rapids: Zondervan, 1994), 56—119;和 D. M. Howard, Jr., *An Introduction to the Old Testament Historical Books*(Chicago: Moody, 1993), 44—58;另参阅 T. Butler, "Narrative Form Criticism," in *A Biblical Itinerary: In Search of Method, Form, and Content*, ed. E. E. Carpenter, JSOTSup 240(Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 57("形式批判学……没有对材料赋予一个历史的判断")。我们采取这样对"叙事"与"历史"区分的理解,见于 Sandy & Giese, Cracking Codes, 69—112。

13. J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*(Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 32.
14. 关于其他详情,综合概览和词汇参阅 G. W. Coats, *Genesis*, FOTL 1(Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 1—10("Introduction to Narrative Literature");B. O. Long, 1 *Kings*, FOTL 9(Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 1—8("Introduction to Historical Literature"), 243—265;范围没有那么广泛的有 Ryken, *How to Read*, 75—85。
15. Long, "Historical Literature," 5;参阅 Coats, "Narrative Literature," 10。前者把简短的报告归类为"告示"(notice),较长的则是"记述"(account)。关于古代的模拟,参阅西罗亚碑文(Siloam inscription)和埃及考察的报告,见于 *ANET*, 227—228, 229—230, 321 等。关于下文对报告的更多讨论,参阅 Long, "Historical Literature," 244, 247, 248。
16. Coats, "Narrative Literature," 10; Long, "Historical Literature," 243—244。"编年志"(annal)是一份报告,通常是宫廷记录的一部分,按时序详录与王朝或神殿等架构有关的事件。据朗恩(Long, "Historical Literature," 243)认为,旧约并没有编年志,虽然某些经文是基于它们而撰写的(例如王上 3: 1, 9:15—23;代下 11:5—12)。
17. 另参阅在《但以理书》叙事段落中所载尼布甲尼撒的梦(但 2:1—11,4:1—18)。至于对梦的现象的广泛、比较研究,参阅 J.-M. Husser, *Dreams and Dream Narratives in the Biblical World*, The Biblical Seminar 63(Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999)。另参阅 A. Ages, "Dreamer, Schemer, Slave, and Prince: Understanding Joseph's Dreams," *Bible Review* 14(1998): 46—52。
18. 有学者认为王室训诲的礼仪启发了所罗门的梦境报告,参阅 B. Lang, *The Hebrew God: Portrait of an Ancient Deity*(New Haven: Yale University Press, 2001), 8—11;参阅 Husser, *Dreams and Dream Narratives*, 124—128。
19. 参阅 Husser, *Dreams and Dream Narratives*, 128—132。费解的是,朗恩把一切神圣显现看作是梦境的显现,即使上下文没有提到梦,或在亚伯拉罕(创 18)和摩西(出 3)的情况中具体描述了他们不是在梦中的环境(Long, "Historical Literature," 248)。
20. *Long*, "Historical Literature," 6—7.
21. *Long*, "Historical Literature," 7—8,注明(8 页):"旧约在运用这类文学体裁上,在古代近东之中无可比拟。"学者一般认为,宫廷文士负责记录国家事务,预备了这类历史文献的材料。
22. 大多数学者相信,在《列王纪》中的"宫廷历史"(court history)后来构成了一部较大的历史作品,即是"申命记历史"(Deuteronomistic History),是以色列人被掳至巴比伦期间(公元前 6 世纪)编辑,而且包括了从《申命记》至《列王纪下》等书卷;参阅 M. Noth, *The Deuteronomic History*, JSOTSup 15(Sheffield: JSOT Press, 1981)。近期的论述,参阅 A. F. Campbell & M. A. O'Brien, *Unfolding the Deuteronomistic History: Origins, Upgrades*, Present Text

(Minneapolis: Fortress, 2000)。大众化的导论见于 T. E. Fretheim, *Deuteronomic History* (Nashville: Abingdon, 1983)。"宫廷历史(以前称为"继任叙事"[the succession narrative])的奠基研究,是 L. Rost, *The Succession to the Throne of David*(Sheffield: Almond, 1982), 65—114。关于《历代志》的编纂和目的,宜参阅 G. H. Jones, 1 & 2 *Chronicles*, OT Guides (Sheffield: JSOT Press, 1993), 86—111。

23. 宜参阅 R. W. Klein, "Ezra-Nehemiah, Books of," ABD, 2:733—734;H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, WBC 16 (Waco, TX: Word, 1985), xxiv—xxxii;但参 R. North, "Nehemiah," ABD, 4:1070("完全不可能是'以斯拉的回忆录'")。
24. 关于这类叙事的讨论,尤其关乎它对匿名(anonymity)的文学运用,参阅 R. L. Hubbard, Jr., "'Old What's His Name': Why the King in 1 Kings 22 Has No Name," in *God's Word for Our World*, ed. J. H. Ellens et al. (Sheffield: Sheffield-Continuum, 2004)。
25. W. Riley, *King and Cultus in Chronicles*, JSOTSup 160(Sheffield: JSOT Press, 1993), 202—204;宜参阅 W. S. LaSor, D. A. Hubbard & F. W. Bush, *Old Testament Survey*, 2d ed. (Grand Rapids: Eerdmans. 1996), 545—549。
26. Ryken, *How to Read*, 75—80。关于这一类别,科茨(Coats, "Narrative Literature," 6)和朗恩(Long, "Historical Literature," 250)选择用"英雄传说"(heroic saga)一语,然而"传说"(saga)的定义和适当性仍然有争论;正面的评价参阅 R. W. Neff, "Saga," in *Saga, Legend, Tale, Novella, Fable*, ed. G. W. Coats, JSOTSup 35 (Sheffield: JSOT Press, 1985), 18—32;负面的评价参阅 J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition* (New Haven: Yale University Press, 1975), 131—137。另参阅 Butler, "Narrative Form Criticism," 56 提出关键问题:"假如以色列把材料讲述成家族历史(family history)或应许叙事(promise narratives),那么为何要把诸如传说或传奇等含糊不清的称号冠在这类材料上?"
27. Ryken, *How to Read*, 75.
28. 参阅 F. F. Greenspahn, "From Egypt to Canaan: A Heroic Narrative," in *Israel's Apostasy and Restoration: Essays in Honor of Roland K. Harrison*, ed. A. Gileadi(Grand Rapids: Baker, 1988), 1—8; G. W. Coats, *Moses: Heroic Man, Man of God*, JSOTSup 57 (Sheffield: JSOT Press, 1987)。在新约中,福音书对耶稣生平的记载,显示出这类体裁的痕迹,虽然它们是注目于他的教导多过他的传记。参阅本书下章对福音书体裁的讨论。
29. 尼理姆(R. P. Knierim)甚至认为,整部五经的体裁就是摩西的传记,尤其强调他在西奈山上作为中保(mediator)的独特角色;参阅 R. P. Knierim, "The Composition of the Pentateuch," in SBLSP 24, ed. K. H. Richards(Atlanta: Scholars Press, 1985), 409—415。摩西这人物仍然有迷人的传记出版,见于 J. Kirsch, *Moses: A Life* (New York: Ballantine Books, 1998)。
30. Ryken, *How to Read*, 80 的看法也是一样,却同时承认"书中的一些特征与史诗相似"(关于这方面,参见下文)。参阅 K. R. R. Gros Louis, "The Book of Judges," *in Literary Interpretations of Biblical Narratives* 1, ed. K. R. R. Gros Louis et al. (Nashville: Abingdon, 1974), 141—162 极具启发的文学分析。
31. 然而,在《士师记》中,他们的生平促成了书中的主题,换言之,即是以色列需要一个君王,击退侵略、结束支派的对抗,并且确保宗教上的忠诚(47:6, 18:1, 19:1, 21:25);参阅

T. Schneider, *Judges*, Berit Olam(Collegeville, MN: Liturgical Press, 2000), 284—285; LaSor, Hubbard, *Bush*, *Old Testament Survey*, 164。除了施奈德(T. Schneider)之外,M. Wilcock, *The Message of Judges*: *Grace Abounding*(Downers Grove: InterVarsity, 1992)也对《士师记》提出了具有深刻见解的论述。

32. Ryken, *How to Read*, 78—81;史诗的预表方式(typology of epics)在古代近东的应用例子,见于 A. Berlin, "Ethnopoetry and the Enmerkar Epics," in *Studies in Literature from the Ancient Near East Dedicated to Samuel Noah Kramer*, ed. J. M. Sasson(New Haven: American Oriental Society, 1984), 17—24。关于较广泛的文学研究,参阅 D. A. Miller, *The Epic Hero*(Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000)。我们承认,史诗一语通常是用于诗体的类别,但我们则用在散文叙事体上。
33. 关于古代近东史诗的讨论,以及它们对圣经史诗的含义,宜参阅 J. H. Walton, *Ancient Israelite Literature in Its Cultural Context*: *A Survey of Parallels Between Biblical and Ancient Near Eastern Texts*(Grand Rapids: Zondervan, 1989), 46—49, 58—65。
34. 参阅 Coats, "Narrative Literature," 5—6("the primeval saga")。由于有一段古代近东的相类文献"亚楚哈西施史诗"(Epic of Atrahasis)是采取近似的叙事结构,为我们把《创世记》1—11 章归类成史诗提供了文化上的支持;参阅 A. R. Millard, "A New Babylonian 'Genesis' Story," in "*I Studied Inscriptions from Before the Flood*": *Ancient Near Eastern*, *Literary*, *and Linguistic Approaches to Genesis* 1-11, ed. R. S. Hess & D. T. Tsumura(Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1994), 114—128; I. M. Kikawada & A. Quinn, *Before Abraham Was*(Nashville: Abingdon, 1985)。关于史诗的翻译,参阅 V. H. Mathews & D. C. Benjamin, *Old Testament Parallels*: *Laws and Stories from the Ancient Near East*(New York: Paulist Press, 1991), 16—27。
35. 关于在《创世记》中这些家谱的功能,参阅 F. Crüsemann, "Human Solidarity and Ethnic Identity: Israel's Self-Definition in the Genealogical System of Genesis," in *Ethnicity and the Bible*, ed. M. G. Brett, Biblical Interpretation Series 19(Leiden: E. J. Brill, 1996), 57—76。R. S. Hess, "The Genealogies of Genesis 1-11 and Comparative Literature," in Hess & Tsumura, "*I Studied Inscriptions*," 58—72,讨论了圣经的家谱在古代背景中的形式。
36. 关于《创世记》6:1—4 的解释,参阅 B. K. Waltke(with C. J. Fredricks), *Genesis*: *A Commentary*(Grand Rapids: Zondervan, 2001), 115—117,作者认为伟人是着魔的古代暴君的后裔;另参阅 Millard, "A New Babylonian 'Genesis Story,' " in Hess & Tsumura, eds., "*I Studied Inscriptions*," 122—123。沃特基(Waltke, *Genesis*, 165—175)讨论了《创世记》10 章中的人种志资料。
37. 参阅 Coats, "Narrative Literature," 6("family saga"); B. C. Birch, W. Brueggemann, T. E. Fretheim & D. L. Petersen, *A Theological Introduction to the Old Testament*(Nashville: Abingdon, 1999), 68("故事包括父亲和母亲、儿子和女儿、伯父和伯母——简言之,就是家族")。
38. 参阅 G. Wenham, *Genesis* 1-15, WBC 1(Waco, TX: Word, 1987), 319("证据……显示本章是基于《创世记》最古老的文学来源之一"); Coats, "Narrative Literature," 317(另参阅 118—122 页),书中把《创世记》14:1—24 的体裁称为"编年志"(annals),定义成"源自宫廷档案的报告";不过参阅 O. Margalith, "The Riddle of Genesis 14 and Melchizedek," *ZAW*

112(2000):501—508(一段"类似神话"[para-myth],反映了公元前13世纪晚期的战役);还有 C. Westermann, *Genesis* 12-36: *A Commentary*(Minneapolis: Augsburg, 1985), 193("从它现存的形式中,不可能追溯出明确的历史事件")。

39. Johnson, *Making Sense of the Bible*, 35 以合理的原因指出,旧约包括了"大段史诗",编成"圣经的重要叙事"——从创世至被掳后时期的故事。他也称《约书亚记》至《列王纪下》为"史诗";参阅 Ryken, *How to Read*, 80(《约书亚记》是"征战史诗"[the conquest epic];另外还有大卫王的兴起[《撒母耳记上》16 章—《撒母耳记下》8 章])。关于对大卫故事极具见解的文学研究,参阅 M. J. Steussy, *David*: *Biblical Portraits of Power* (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1999); 参阅 W. Brueggemann, *David's Truth In Israel's Imagination and Memory*, 2d ed. (Minneapolis: Fortress, 2002)。
40. R. M. Hals, "Legend," in Coats, *Saga*, 55(另参阅 45—51 页)提出建议之后,"先知故事"(prophet story)就代替了常用的"传奇"(legend)一语;类似的是 J. J. Scullion, "Märchen, Sage, Legend: Towards a Clarification of Some Literary Terms Used by Old Testament Scholars," *VT* 34(1984):334。不过,参阅 M. A. Sweeney, *Isaiah* 1-39, FOTL 16(Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 20—21("Introduction to Prophetic Literature"),文中主要的类型是"先知故事"(prophetic story)和"先知传奇"(prophetic legend);参阅他对"先知叙事"(Prophetic Narrative)的较长论述(18—22 页)。关于先知故事的各种分类,参阅 A. Rofé, *The Prophetical Stories* (Jerusalem: Magnes Press, 1988)。我们特别受惠于卡罗尔(Carroll)教授对本章的睿见。
41. 参阅 K. R. R. Gros Louis, "Elijah and Elisha," in Gros Louis, et al., *Literary Interpretations* 1: 177—190,文中极具启发地把以利亚和以利沙对照莎士比亚的哈姆雷特(Hamlet)。另参阅 U. Simon, *Reading Prophetic Narratives*, Indiana Studies in Biblical Literature(Bloomington, IN: Indiana University Press, 1997); J. Goldingay, "Story, Vision, Interpretation: Literary Approaches to Daniel," in *The Book of Daniel In the Light of New Findings*, ed. A. S. van der Woude(Leuven: Uitgeverij Peeters, 1993), 295—314; 和 D. Gunn & D. N. Fewell, *Narrative in the Hebrew Bible* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 174—188(对《但以理书》3 章极具洞见的文学论述)。
42. 参阅 J. E. Goldingay, "The Stories in Daniel: A Narrative Politics," *JSOT* 37(1987):99—116。关于《阿摩司书》的意识形态评论,参阅 M. D. Carroll R., *Contexts for Amos*: *Prophetic Poetics in Latin American Perspective*, JSOTSup 132 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992)。
43. L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah*, NICOT(Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 175, 190—191("神对外邦人和兽类的主权怜悯,是不同欢迎的真理")。关于《约拿书》的文学论述,参阅 Gunn & Fewell, *Narrative in the Hebrew Bible*, 129—146;和 P. Trible, *Rhetorical Criticism*: *Context, Method, and the Book of Jonah*, Guides to Biblical Scholarship OT Series(Minneapolis: Fortress, 1994)。
44. W. Harmon & C. H. Holman, *A Handbook to Literature*, 7th ed. (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1996), 105—109。关于《约伯记》是喜剧这一极具洞见的论述,参阅 J. W. Whedbee, "The Comedy of Job," in *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*, ed. Y. T. Radday & A. Brenner, JSOTSup 92(Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990), 217—

249。关于旧约的悲剧体裁(喜剧的反面),我们认为有《创世记》3 章和扫罗的生平(撒上 9—31 章)。

45. 关于近期对《以斯帖记》的文学论述,参阅 A. Berlin, *Esther*, JPS Bible Commentary (Philadelphia: Jewish Publication Society, 2001); M. V. Fox, *Character and Ideology in the Book of Esther*, 2d ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2001); T. K. Beal, *Esther*, Berit Olam(Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999); 和 K. M. Craig, Jr., *Reading Esther: A Case for the Literary Carnivalesque* (Louisville: Westminster John Knox, 1995)。另参阅 H. Fisch, "Esther: Two Tales of One City," *Poetry With a Purpose: Biblical Poetics and Interpretation*, ed. H. Fisch, Indiana Studies in Biblical Literature (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1988), 8—14。

46. 对《以斯帖记》的可靠文学论述还有 S. B. Berg, *The Book of Esther: Motifs, Themes, and Structure*, SBLDS 44(Missoula, MI: Scholars, 1979),此外是前面提过 Fox、Beal 和 Craig 的近期作品。另参阅 W. T. McBride, "Esther Passes: Chiasm, Lex Talio, and Money in the Book of Esther," in "*Not In Heaven*": *Coherence and Complexity in Biblical Narrative*, Indiana Studies in Biblical Literature, ed. J. P. Rosenblatt & J. C. Sitterson, Jr. (Bloomington: Indiana University Press, 1991), 211—223。

47. 参阅 C. Westermann, *Joseph: Eleven Bible Studies on Genesis* (Minneapolis: Fortress, 1996); D. A. Seybold, "Paradox and Symmetry in the Joseph Narrative," 和 J. S. Ackerman, "Joseph, Judah, and Jacob," in Gros Louis, et al., *Literary Interpretations* 1: 59—73 和 85—113(分别地)。关于约瑟故事与《以斯帖记》之间可能有的文学关联,参阅 Berg, *Esther*, 123—142, 173—187。至于它作为短篇故事(novella)的阅读材料,参阅 W. L. Humphreys, "Novella," in Coats, *Saga*, 85—88。

48. Long, "Historical Literature," 249。遗言的清单,读起来就像是旧约历史的简短提纲: 雅各对众子(创 49:29—30)、摩西对以色列(申 29:2—30:20, 31:1—8)、约书亚对以色列(书 23)、撒母耳对以色列(撒上 12 章),以及大卫对所罗门(王上 2:1—9);参保罗(徒 20: 18—35)和耶稣(约 13:1—17:26)的话。另参诗体的"大卫末了的话"(撒下 23:1—7)。

49. 通常是简略报告讲话者在说完之后的死亡和埋葬(创 49:33;申 34:5—6;王上 2: 10;参阅书 24:29—30)。虽然不是演说,在使徒人生晚期写成的新约书信,似乎是具有同一传统(例如提后 4:6—8;彼后 1:12—15)。

50. 至于对这段经文和整卷《士师记》较为完整的文学解读,参阅 B. G. Webb, *The Book of Judges: An Integrated Reading*, JSOTSup 46(Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987)。

51. 参阅 R. P. Gordon, *I & II Samuel: A Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 119。其他例子有:"像宁录在耶和华面前是个英勇的猎户"(创 10:9);"恶事出于恶人"(撒上 24: 13);"在那里有瞎子、瘸子,他不能进屋去"(撒下 5:8);"日子迟延,一切异象都落了空"(结 12:22);"母亲怎样,女儿也怎样"(结 16:44);"父亲吃了酸葡萄,儿子的牙酸倒了"(结 18:2; 参耶 31:29)。

52. 关于以色列对这做法的理解,概览宜参阅 J. Scharbert, " *'ārar*," *TDOT* 1:408—412, 416—418;和 id., "*bārak*," *TDOT* 2:302—308。诅咒(imprecation)的体裁也想把可怕的不幸临到某人身上,但没有涉及咒语,也没有直接向那人说(例如诗 109:6—20)。虽然在表面上类似一段祝福文,"祈福"(beatitude)实际上是一段宣告("某某……是有福的"),多过是一

段祈愿(例如诗 1:1)。

53. 简略的概览参阅 K. J. Cathcart, "The Trees, the Beasts, and the Birds: Fables, Parables and Allegories in the Old Testament," in *Wisdom in Ancient Israel: Essays in Honour of J.A. Emerton*, ed. J. Day, R. P. Gordon & H. G. M. Williamson(Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 212—221。除了我们在下文所介绍的经文外,他还论述了《以西结书》的三个寓意:无用的葡萄树(结 15 章)、狮子和葡萄树(19 章)和大树(31 章),还有巴兰驴子(民 22:22—35)和乌鸦供养以利亚(王上 17:1—6)的传说。
54. 同样见 C. V. Camp & C. R. Fontaine, "The Words of the Wise and Their Riddles," in *Text and Tradition: The Hebrew Bible and Folklore*, ed. S. Niditch, Semeia Studies(Atlanta: Scholars Press, 1990), 127—151。他们推断(148—149 页),谜语是以色列智慧传统的惯用手法,用于政治外交之上。所罗门和但以理都是以解谜的能力著称(王上 10:1;但 5:12)。A. Wolters, "The Riddle of the Scales in Daniel 5," *HUCA* 62(1991):155—177 认为,伯沙撒那著名的墙上文字拥有三重意思,全部加起来就是神的主权正要倾覆骄傲的君主。
55. 有关讨论,参阅 Cathcart, "Trees, Beasts, and Birds," in Day, et al., *Wisdom*, 215—216,文中从 ANE 中引了数段类似的文字;另参阅 G. S. Ogden, "Jotham's Fable: Its Structure and Function in Judges 9," *BT* 46(1995), 301—308。
56. 参阅 A. M. Vater Solomon, "Jehoash's Fable of the Thistle and the Cedar," in Coats, *Saga*, 126—132(另参阅书中对体裁的有用导论[114—125 页]);较简略的参阅 Cathcart, "Trees, Beast, and Birds," in Day, et al., *Wisdom*, 217—218。
57. Cathcart, "Trees, Beasts, and Birds," in Day, et al., *Wisdom*, 216—217; U. Simon, "The Poor Man's Ewe Lamb: An Example of a Juridical Parable," *Bib* 48(1967):207—242;另参阅 S. Lasine, "Melodrama as Parable: The Story of the Poor Man's Ewe-lamb and the Unmasking of David's Topsyturvy Emotions," *Hebrew Annual Review* 8(1984):101—124。
58. 参阅 Z. Weisman, "Elements of Political Satire in Koheleth 4:13—16; 9:13—16," *ZAW* 111(1999):554—560。他把经文归类为一段讽刺性的、"半历史性的轶事"(quasi-historical anecdote),关乎政治动变的徒劳无功。
59. 其他经文提到欢欣和唱歌,庆祝别的场合,参《创世记》31:27; 49:27, 21:21;《撒母耳记上》18:6—7;《以赛亚书》16:10,合用的图表见 E. Werner, "Music," *IDB*, KQ:458。另参阅 V. H. Mathews, "Music in the Bible," *ABD*, 4:930—934; I. H. Jones, "Musical Instruments," *ABD*, 4:934—939。关于其他类型的诗歌,参阅本书下文对诗体的讨论。
60. 他对诗歌韵律结构的研究导致克理斯坦森(D. L. Christensen)建议,它两个诗节(stanzas)原本可能是唱的;参阅 D. L. Christensen, "The Song of Jonah: A Metrical Analysis," *JBL* 104(1985): 217—231。
61. 虽然严格而言不是出殡用的挽歌,《耶利米哀歌》1—2 章和 4 章却结集了对耶路撒冷城的挽歌,在内容和节奏上类似大卫的葬礼哀歌。关于近期学者对旧约究竟是否有挽歌体裁的怀疑,参阅本书论圣经诗体的章节。
62. 参阅 B. E. Scolnic, *Theme and Context in Biblical Lists*, South Florida Studies in the History of Judaism 119(Atlanta: Scholars Press, 1995),特别是 "Master List of Lists Proper" 和 "Types of Lists in the Bible"(15—18 页);Long, "Historical Literature," 4—5。
63. 关于乌加里特文的名单,参阅 C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, AnOr 38(Rome: Pontifical

Biblical Institute, 1965), 17. 2(290—91)。关于埃及文的例子,参阅兰塞三世(Ramses III,公元前 12 世纪)的名单,见于 *ANET* 261—262。

64. 斯科尼(Scolnic, *Lists*, 67—133)的结论认为,与其他五经叙事不同,《民数记》33 章把旷野时期正面地描述成"凯旋的行进"("A March of Triumph",这是他的章题)——换言之,即是"一个民族……呈现了一种视过去历史为光荣的观点,作为鼓舞,以祈创造光荣的未来"(133 页)。
65. 家谱的可靠研究,包括圣经和圣经以外的,仍然是 R. R. Wilson, *Genealogy and History in the Biblical World* (New Haven: Yale University Press, 1977);另宜参阅他的 "Genealogy, Genealogies," *ABD*, 2:929—932。关于家谱与《创世记》,参阅 B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress, 1979), 145—153。
66. 耶稣的家谱(太 1:1—17)是有类似的目的。通过追溯耶稣是大卫的后裔,确立他拥有大卫王座的宣称,因而肯定他作为弥赛亚的身份;参阅 J. C. Hutchison, "Women, Gentiles, and the Messianic Mission in Matthew's Genealogy," *BSac* 158(2001):152—164。
67. 某些像诗歌或挽歌的较长经文,就会出现有别这原则的例外。事实上,我们既可把这些经文当作独立的范围研究,也可把它们当作上下文中的一个部分来处理。
68. 在此,"上下文"的意思是包括了几个层面的上下文,构成了围绕着那错综复杂体裁的几个同心圆。最内的一圈(紧接的上下文)大致上包括了该文体前后的几节经文,往外的圆圈(较大的上下文)可能是一章或几章经文,甚或是两者兼具。
69. 参阅 Childs, *Introduction*, 272—273;另参阅 R. C. Bailey, "The Redemption of YHWH: A Literary Critical Function of the Songs of Hannah and David," *BibInt* 3(1995):213—231。
70. 事实上,莱文森(B. M. Levinson)提出律法的文学性质的有趣实例,是基于两个文学现象:编者协调了圣经中互相矛盾的法律,他们是以托名的方式这样做;参阅 B. M. Levinson, "The Right Chorale: From the Poetics to the Hermeneutics of the Hebrew Bible," in Rosenblatt and Sitterson, "*Not in Heaven*," 129—153。
71. 关于法典(codes)的合适综览,参阅 Johnson, *Making Sense of the Bible*, 66—72;另参阅 R. Sonsino, "Forms of Biblical Law," *ABD*, 4:252—254。
72. 对法典的杰出讨论,强调社会观点,见于 M. Douglas, *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2001); id., *Leviticus as Literature* (Oxford/New York: Oxford University Press, 1999)。关于它们的道德含义,参阅 J. G. Millar, *Now Choose Life: Theology and Ethics in Deuteronomy*, New Studies in Biblical Theology (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); C. J. H. Wright, *Walking in the Ways of the Lord: The Ethical Authority of the Old Testament* (Downers Grove: InterVarsity, 1995); id., *God's People in God's Land: Family, Land, and Property in the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle, UK: Paternoster, 1990);和 D. Patrick, *Old Testament Law* (Atlanta: John Knox, 1985), 63—261。
73. 优秀的导论见 S. Greengus, "Biblical and ANE Law," *ABD*, 4:242—252。主要的圣经以外文献结集有吾珥南慕(Ur-Nammu)法律、利皮特-伊什塔尔(Lipit-Ishtar)法律规条、埃什南纳(Eshnunna)法律、汉谟拉比(Hammurabi)法典、中期亚述法律、赫人法律,和新巴比伦法律。关于结集的翻译,参阅 *ANET*159—198;较合宜的参阅 Mathews & Benjamin, *Old Testament Parallels*, 62—73。综览和评论参阅 Walton, *Ancient Israelite Literature*,

69—92。

74. 两个基本形式的经典研究是 A. Alt, "The Origins of Israelite Law," in *Essays on Old Testament History and Religion*(Garden City, NY: Anchor Books, 1966), 101—171. 较广泛的讨论,参阅 Sonsino, "Forms of Biblical Law," 252—253;和 W. M. Clark, "Law," in *Old Testament Form Criticism*, ed. J. H. Hayes(San Antonio: Trinity University Press, 1977), 105—116。

75. B. S. Jackson, *Studies in the Semiotics of Biblical Law*, JSOTSup 314(Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 63;参阅 S. Paul, *Studies in the Book of the Covenant in Light of Cuneiform and Biblical Law*, VTSup 18(Leiden: E. J. Brill, 1970), 112—118。比较这个例子与埃什南纳法律(Laws of Eshnunna,参阅 ANET 162, para. 30):"如果有人恨自己的城、自己的主,流浪他乡,(又如果)他的妻子给人夺去了,当他回来的时候,他没有权得回自己的妻子。"关于圣经与圣经以外的法律形式的比较讨论,参阅 *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law: Revision, Interpolation and Development*, ed. B. M. Levinson, JSOTSup 181(Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994) 的论文。

76. 帕特里克(D. Patrick)进一步把条件式的法律(casuistic law)再细分为"矫正的律法"(remedial law,针对违法情况而作出的补救)和"首要的律法"(primary law,列明种种关系内应有的法律权利和义务;参阅《出埃及记》22:25);参阅 Patrick, *Old Testament Law*, 23; id. , "Casuistic Law Governing Primary Rights and Duties," *JBL* 92(1973):180—184。

77. Alt, "The Origins of Israelite Law," 133—171. 我们与这篇文章的作者一样,运用这类别去描述种种正式的无条件法律,不过与他不同的是,我们没有假设它们是以色列人独有的,或是源自早期以色列的宗教处境。关于这类法律的争议的概览,参阅 Sonsino, "Forms of Biblical Law," 252—253。

78. 无条件的法律只有一些例子出现在古代近东的法律规条中;参阅汉谟拉比法典(*ANET* 174, para. 187):"某位宫廷大臣、王室随从或立誓圣职者所收养的儿子,其儿子名分永不可撤回";另参阅埃什南纳法律,第 15—16 段和第 51—52 段(*ANET* 162, 163)。

79. 从语法上讲,这分词是子句"必要把他治死"的主语。另参阅《创世记》26:11;《出埃及记》22:19;《利未记》20:10, 24:16、21;《民数记》5:21。

80. 根据奥勒(Ohler, *Studying the Old Testament*, 129)的看法,要点是"公义必须维持"。

81. 例如,汉谟拉比法典第 196 段:"如果一位藩主弄坏了贵族某位成员的眼睛,他们就要弄坏那个藩主的眼睛"(*ANET* 175);参阅 Greengus, "Biblical and ANE Law," 248—249。近期对以牙还牙的形式(talion form)的讨论,参阅 Jackson, *Semiotics*, 271—297;J. Van Seters, "Some Observations on the lex talionis in Exod 21:23—25," in *Recht und Ethos im Alten Testament-Gestalt und Wirkung*. ed. S. Beyerle, G. Mayer & H. Strauss(Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999), 27—37。

82. B. C. Birch, *Let Justice Roll Down: The Old Testament, Ethics, and Christian Life* (Louisville: Westminster John Knox, 1991), 163—164. 事实上,它的意思是说:"只以一只眼还一只眼,以一只牙还一只牙"。另一类无条件的法律体裁是咒诅(curse)——以法律条文的形式只出现于申命记中,例如:"……的,那人必受咒诅"(申 27:15—26;参阅创 3:17)或"你们/你……必受咒诅"(申 28:16—19;参阅创 3:14, 4:11)。关于讨论和书目,参阅 J. Scharbert, "*'arar*," *TDOT* 1:408—412; C. A. Keller, "*'ārar*," *THAT* 1:236—240。

83. Patrick, *Old Testament Law*, 20—22;参阅禁令的汇集(出 20:13—17;利 18:6—24, 19:11—18、26—29;参耶 7:9;何 4:2),分词法的汇集(出 21:15—17, 31: 14—15,民 35: 16—18)和咒诅的汇集(申 27:15—26, 28:16—19)。

84. 关于十诫的意义,参阅 S. M. Hauerwas & W. H. Willimon, *The Truth About God: the Ten Commandments in Christian Life* (Nashville: Abingdon, 1999); M. Weinfeld, "The Decalogue: Its Significance, Uniqueness, and Place in Israel's Tradition," in *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives*, ed. E. B. Firmage, B. G. Weiss & J. W. Welch(Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990), 3—47。

85. 关于深入的讨论,参阅 F. Crüemann, *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law*(Minneapolis: Fortress, 1996), 109—200; J. M. Sprinkle, "*The Book of the Covenant*": *A Literary Approach*, JSOTSup 174 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994)。

86. 贝格理希(J. Begrich)一直称这类体裁是祭司的 *da'at*(希伯来文的 *da'at* 意思是"知识");参阅《何西阿书》4:6;《玛拉基书》2:7; J. Begrich, "Die priesterliche Tora," *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, TBü21(Munich: Chr. Kaiser, 1964), 251—258。据我们所知,没有英文的论文处理过这类体裁。

87. 早期学者把这些对平民的指引称为 *tôrâ*("指引");参阅 R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel*, WMANT 23 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1967), 7—10。在承认《利未记》1—5 章是给平民百姓的指引时,米格朗(J. Milgrom)把《利未记》1—16 章全称为 *tôrâ*("礼仪指引");参阅 J. Milgrom, *Leviticus* 1-16, AB 3 (New York: Doubleday, 1991), 2。

88. Birch, *Justice*, 171—172;R. L. Hubbard, Jr., *The Book of Ruth*, NICOT(Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 50. 事实上,关于古代法律的本质仍然是不断讨论的事情;相关论文见于 Levinson, *Theory and Method*;和 C. M. Carmichael, *The Origins of Biblical Law: The Decalogues and the Book of the Covenant*(Ithaca/London: Cornell University Press, 1992)。

89. 同样见于 R. E. Averbeck, "Law," in Sandy & Giese, *Cracking Codes*, 134—135; Birch, *Justice*, 145—146(另参阅他在 "The God Who Makes Covenant" 的讨论[146—157 页]);另参阅 E. A. Martens, "How Is the Christian to Construe Old Testament Law?" *BBR* 12 (2002):199—216。在此我们接纳古代条约协议是摩西之约的背景,见于 G. Wenham, "Grace and Law in the Old Testament," in *Law, Morality, and the Bible*, ed. B. Kaye & G. Wenham(Downers Grove: InterVarsity, 1978), 9—13。

90. Birch, *Justice*, 168; G. Wenham, "Law and the Legal System in the Old Testament," in Kaye & Wenham, *Law, Morality, and the Bible*, 28—29。关于律法期望塑造一个怎样的群体,出色的论述参阅 Birch, *Justice*, 172—184。

91. 关于旧约法律可分为五个不同主题类别的论述,参阅 C. J. H. Wright, *An Eye for An Eye. The Place of Old Testament Ethics Today* (Downers Grove: InterVarsity, 1983), 153—159。我们较为喜欢他以社会学为基础的分类,把旧约律法的传统类别分为民事、礼仪和道德类别。关于伦理问题的较广泛探讨,包括当代主要课题的讨论,参阅 id., *Walking in the Ways of the Lord: The Ethical Authority of the Old Testament* (Downers Grove: InterVarsity, 1995); C. S. Rodd, *Glimpses of a Strange Land: Studies in Old Testament*

Ethics(Edinburgh: T & T Clark, 2001)。

92. Wright, *Eye*, 40—45, 156—157, 161—162, 170—171.

93. 在此我们根据的评论见于 G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT(Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 219—224. 所有"不洁"之人都不得参阅加公共崇拜,并且有其他禁忌。

94. 同样见于 Wenham, *Leviticus*, 224。可想而知,这个例子也涉及其他因素(例如,与身体的分泌物有关的禁忌)。

95. 有论文认为保罗是把基督理解为律法的"终止"(termination),而不只是"目的"(goal),参阅 J. P. Heil, "Christ, the Termination of the Law(Romans 9:30-10:8)," *CBQ* 63(2001): 484—498。关于律法在福音书和保罗书信中的较广阔题目,宜参阅 R. S. Hendel, "The Law in the Gospel: The Law Is An Essential Precondition for the Gospel," *Bible Review* 14(1998):20, 52。

96. 特别参阅 R. Banks, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition*, SNTSMS 28 (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1975); D. J. Moo, "Jesus and the Authority of the Mosaic Law," *JSNT* 20(1984):3—49。另参阅近期的微妙讨论,见于 W. R. G. Loader, *Jesus' Attitude Toward the Law*, WUNT 97(Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1997)。

97. 特别参阅 D. A. Dorsey, "The Law of Moses and the Christian: A Compromise," *JETS* 34 (1991):321—334。

98. 虽然引用了三次(有关经文,参阅上文),禁止用山羊羔母的奶煮山羊羔的背景仍然是不确定的。最合理的解释是这个做法被认为是危及以色列与耶和华的独特关系,因而受到禁止;同样的观点见于 J. I. Durham, *Exodus*, WBC 3(Waco, TX: Word, 1987) 462;参阅 D. L. Christensen, *Deuteronomy* 1:1-21:9, rev. ed., WBC 6A(Nashville: Nelson, 2001), 289—290, 294—295。

99. 关于异教的服丧礼仪,可能是以此为基本理由;参阅 J. Milgrom, *Leviticus* 17-22, AB 3A (New York: Doubleday, 2000), 1690—1693; E. S. Gerstenberger, *Leviticus: A Commentary*, OTL(Louisville: Westminster John Knox, 1996), 276—277。

100. 不过,韦纳姆(Wenham, "Law and the Legal System," 36—37)认为,"[旧约与新约教导之间]差异是相当轻微的。"

101. 参阅 J. J. Davis, *Foundations of Evangelical Theology* (Grand Rapids: Baker, 1984), 257—258。

102. Wenham, "Law and the Legal System," 30.

103. Wright, *Eye*, 156—157. 另参阅保罗把《申命记》25:4("牛在场上踹谷的时候,不可笼住它的嘴。")用来表明基督徒领袖借着事奉赚取生计的正当性(林前 9:7—12);以及他教导爱的构成——因此,它的实践是完成了——律法的基础(罗 13:8—10)。更多对律法的应用的讨论,参阅 J. D. Hays, "Applying the Old Testament Law Today," *BSac* 21(2001):21—35。

104. 关于对新约伦理的标准、完整论述,参阅 G. H. Stassen & D. P. Gushee, *Kingdom Ethics: Following Jesus In Contemporary Context*(Downers Grove: InterVarsity Press, 2003)。

105. 特别参阅 G. M. Burge, "A Specific Problem in the New Testament Text and Canon: The Woman Caught in Adultery(John 7:53—8:11)," *JETS* 27(1984):141—148。至于近期的解释,参阅 L. J. Kreitzer & D. W. Rooke, eds., *Ciphers in the Sand: Interpretations of*

the Woman Taken in Adultery (*John* 7:53-8:11), Biblical Seminar Series (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000)。

106. 特别参阅 W. C. Kaiser, Jr., *Toward Old Testament Ethics* (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 165—168。

107. 关于进一步的讨论和书目,参阅 R. L. Hubbard, Jr., "The Divine Redeemer: Toward a Biblical Theology of Redemption," in *Reading the Hebrew Bible for A New Millennium: Form, Concept, and Theological Perspective*, ed. W. Kim, et al., Studies in Antiquity and Christianity(Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2000), 1:189—191。

108. 对这卷书的有用导论,见于 M. Weinfeld, "Deuteronomy, Book of," *ABD*, 2:168—183; R. E. Clements, *Deuteronomy*, OT Guides(Sheffield: JSOT Press, 1989);和 Christensen, *Deuteronomy* 1:1-21:9, lvii-lxxix。

109. 同样见于 Long, "Historical Literature," 255,引用申 6—11 章;书 24:2—15;王上 8:56—61;亚 1:3—6。

110. 有用的概览和书目,见于 D. J. McCarthy, *Old Testament Covenant* (Richmond, VA: John Knox, 1972), 10—34; 较近期的有 J. J. M. Roberts, "The Ancient Near Eastern Environment," in Knight & Tucker, *The Hebrew Bible*, 93—94。埃及人和赫人条约的翻译,参阅 *ANET* 199—206。

111. 当然,摩西的规劝正是在以色列人进入应许之地前的重申盟约。顺便一提,我们注意到有一些旧约的叙事文报告了古代以色列人的立法过程。若读者认识到它们的法律本质,就可以更好地明白它们。这些经文包括:一种称为神盟裁判的审讯程序(民 5:11—31)、几次刑事审讯(创 31:25—42;撒下 1:1—16, 4:5—12),以及一次处理优先权纠纷的民事法律程序(得 4:1—12)。

112. Gabel & Wheeler, *The Bible as Literature*, 37. 例如,《出埃及记》和《士师记》各自有一大段凯旋之歌,包括"摩西之歌"(出 15:1—18;参阅 21 节)和"底波拉之歌"(士 5 章;另参阅撒上 2:1—10;撒下 23:1—7;拿 2 章)。

113. 参阅 R. E. Murphy, *The Gift of the Psalms* (Peabody, MA: Hendrickson, 2000), 11—14; B. W. Anderson(with S. Bishop), *Out of the Depths: The Psalms Speak for Us Today*, 3d ed. (Louisville: Westminster John Knox, 2000); E. S. Gerstenberger, *Psalms* 1, FOTL 14(Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 11—14("Introduction to Cultic Poetry"), 108; id., "Psalms," in Hayes, *Old Testament Form Criticism*, 198—205;和 H. Gunkel & J. Begrich, *Introduction to the Psalms* (Macon, GA: Mercer University Press, 1998 [德文原版: 1933 年]), 82—98, 121—198。

114. 关于群体哀诉诗,杰出的研究参阅 P. W. Ferris, Jr., *The Genre of Communal Lament in the Bible and the Ancient Near East*, SBLDS 127(Atlanta: Scholars Press, 1992)。

115. 布鲁格曼(W. Brueggemann, *The Message of the Psalms* [Minneapolis: Augsburg, 1984], 18—23)极具洞见地称之为失去方向的群体哀诉诗(complaints psalms of disorientation),因为诗人的受苦经验,似乎暗示与神的不正常关系。这些迷失方向的诗篇,被用于对比方向确定的诗篇(psalms of orientation,即赞美诗歌)和方向重寻的诗篇(psalms of new orientation,即在受苦后重建的感恩诗歌)。至于从多元文化的角度极有洞见地论述《诗篇》,参阅 S. B. Reid, *Listening in: A Multicultural Reading of the Psalms* (Nashville:

Abingdon, 1997)。

116. 参阅 T. Longman, III, "Lament," in Sandy & Giese, Cracking Codes, 199—201(讨论特征)和 210—212(论述《诗篇》77 篇作为例子)。关于对哀诉诗的研究具启发而深入意义的,另参阅 D. Dombkowski Hopkins, *Journey Through the Psalms*, rev. ed. (St. Louis: Chalice Press, 2002), 77—132。至于以祈祷为着眼点的《诗篇》导论,参阅 S. L. Jaki, *Praying the Psalms: A Commentary*(Grand Rapids: Eerdmans, 2001)。

117. 其他常见的元素包括了认罪或自承无辜(例如,诗 7:3—5, 51:3—5)和咒诅仇敌(例如,诗 5:11, 109:6—20);这些诗篇的名单见于 Gerstenberger, *Psalms* 1, 14。C. Mandolfo, *God in the Dock: Dialogic Tension in the Psalms of Lament*, JSOTSup 357(Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002) 研究了其他现象(在同一段哀诉中,从第一和第二人称说话者,转至第三人称),总结认为它们反映了在宗教仪式环境中的真实对话(197—206 页)。

118. 哀诉诗也出现在《耶利米书》1—20 章和《约伯记》中;参阅 K. M. O'Connor, *The Confessions of Jeremiah: Their Interpretation and Role in Chapters* 1-25, SBLDS 97 (Atlanta: Scholars Press, 1988); R. E. Murphy, *Job: A Short Reading* (New York: Paulist Press, 1999)。关于近期重新评价君王诗篇的本质和正典功能,参阅 S. R. A. Starbuck, *Court Oracles in the Psalms: The So-Called Royal Psalms in their Ancient Near Eastern Context*, SBLDS 172(Atlanta: SBL, 1999)。

119. 近期对《诗篇》137 篇的论述,参阅 P. D. Miller, "The Hermeneutics of Imprecation," in *Theology in the Service of the Church: Essays in Honor of Thomas W. Gillespie*, ed. W. M. Alston, Jr. (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 153—163;和有深刻见解章节的 H. C. Bullock, *Encountering the Psalms*(Grand Rapids: Baker, 2001), 227—238。

120. 参阅 Miller, "Imprecation," 158—162; Bullock, *Psalms*, 237—238。关于它们的礼仪应用的进一步建议,参阅 Miller, "Imprecation," 162—163。

121. Gerstenberger, *Psalms* 1, 10—11. 最好的例子,见于我们对在旧约叙事中的体裁的评论。关于对这类体裁的怀疑,参阅上文论诗体的章节。

122. 参阅 S. N. Kramer, *Lamentation over the Destruction of Ur*, Assyriological Studies 12 (Chicago: Oriental Institute, 1940); *ANET* 455—463; Mathews & Benjamin, *Old Testament Parallels*, 169—175。关于苏美尔人的先例与《耶利米哀歌》之间的关系的讨论,参阅 Walton, *Ancient Israelite Literature in Its Cultural Context*, 160—163。近期对耶利米哀歌的较广泛论述,见于 K. M. O'Connor, *Lamentations and the Tears of the World* (Maryknoll, NY: Orbis, 2002); 和 T. Linafelt, *Surviving Lamentations: Catastrophe, Lament, and Protest in the Afterlife of a Biblical Book* (Chicago: University of Chicago Press, 2000)。

123. 霍普金斯(Hopkins, *Journey*, 105—132)对哀悼的过程提供了有深刻的见解和牧养性的论述,附上教会在今天如何把它并入崇拜中的例证方式。

124. 参阅西拿基立的棱柱(Prism of Sennacherib),见于 *ANET*, 287—288。另外,《诗篇》137:3 ("给我们唱一首锡安歌吧!")可能暗示,巴比伦人认为以色列人的音乐优美动人,正如许多人喜欢现代希伯来音乐一样。

125. Murphy, *Psalms*, 10—11; Hopkins, *Journey*, 133—140,文中也引用《诗篇》30 篇为例子;参阅 Gunkel, *Psalms*, 199—221。根据格斯滕伯格(Gerstenberger, *Psalms* 1, 15)的说

法,“我要称谢你”的献语(offertory formula)意思是“我把我的感恩祭呈献给你”(诗 118:21,138:1—2;参阅赛 12:1)。

126. 参阅 Murphy, *Psalms*, 9—10; Hopkins, *Journey*, 32—58; Gunkel, Psalms, 22—65。根据《历代志》,这类赞美诗由圣殿歌唱者的家族唱,而不是会众(代上 15:16—22, 16:5—7;代下 5:12)。

127. 关于其他赞美诗的例子,参阅《诗篇》8, 19, 65, 66, 67, 68, 95, 96, 100, 104, 105 篇等。根据沃尔特斯(A. Wolters)的说法,《箴言》31 章有许多赞美诗的特性,显示它是一首英雄赞美诗(heroic hymn);参阅 A. Wolters, "Proverbs 31:10-31 as Heroic Hymn: A Form-critical Analysis," in *Poetry in the Hebrew Bible: Selected Studies from Vetus Testamentum*, ed. D. E. Orton(Leiden/Boston: E. J. Brill, 2000), 186—197。

128. 赞美诗在古代近东其他地方也是常见的;参阅 J. L Foster(译者) & S. T. Hollis(编者), *Hymns, Prayers, and Songs: An Anthology of Ancient Egyptian Lyric Poetry, Writings from the Ancient World* 8(Atlanta: Scholars Press, 1995); Mathews & Benjamin, *Old Testament Parallels*, 153—156。

129. 有关讨论,参阅 Starbuck, *Court Oracles*, 122—168; Gunkel, *Psalms*, 99—120。

130. Gerstenberger, "Psalms," 216—218;参阅 Ryken, *How to Read*, 117,书中用“敬拜诗篇”(Worship psalms)一语代替“锡安之歌”(Zion songs)。我们称为“耶和华君王诗”(Yahweh-kingship-hymns)的,甘克尔(Gunkel, *Psalms*, 66—81)和霍普金斯(Hopkins, *Journey*, 140—147)称之为“登基诗”(enthronement psalms)。更广泛的论题,参阅 M. Z. Brettler, *God Is King: Understanding an Israelite Metaphor*, JSOTSup 76(Sheffield: JSOT Press, 1989)。

131. Starbuck, *Court Oracles*, 114(“为了一次君王婚礼而撰写,不过它的具体历史特征已经被夷平,不能追溯”);Gerstenberger, *Psalms* 1, 186—190,附有书目和其他观点的讨论。

132. 《雅歌》的英文名称是“歌中之歌”(Song of Songs),翻译出书卷的希伯来书题(字面意思是“最好之歌”;比较许多古老圣经译本翻译的“所罗门之歌”[Song of Solomon])。近期的论述,参阅 T. Longman, III, *Song of Songs*, NICOT(Grand Rapids: Eerdmans, 2001); R. E. Murphy, *Wisdom Literature*, FOTL 13(Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 98—104。至于圣经以外类似的文献,参阅 W. G. E. Watson, "Some Ancient Near Eastern Parallels to the Song of Songs," in *Words Remembered, Texts Renewed: Essays in Honour of John F. A. Sawyer*, ed. J. Davies, G. Harvey & W. G. E. Watson(Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 253—271; M. V. Fox, *The Song of Songs And the Ancient Egyptian Love Songs*(Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1985); J. B. White, *A Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry*, SBLDS 38 (Missoula, MT: Scholars, 1978)。

133. 参阅 C. E. Walsh, *Exquisite Desire: Religion, the Erotic, and the Song of Songs* (Minneapolis: Fortress, 2000),书中探讨了旧约的性爱层面,以及它们如何与以色列对神的经验相关。主题性的论述,参阅 T. Gledhill, *The Message of the Song of Songs, The Bible Speaks Today*(Downers Grove: InterVarsity, 1994)。

134. 参阅 E. S. Gerstenberger, *Psalms, Part 2 and Lamentations*, FOTL 15(Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 300—308,书中把这篇诗篇归入“个人的感恩”(Thanksgiving of the

Individual)。以色列人可能原本是在朝往圣殿大门的列队行进中，唱颂这篇礼文(参阅19—21节)。若然的话，那么"我们从耶和华的殿中为你们祝福"(26节)一句和提到"坛角"(27节)都暗示，列队当时是在圣殿的场所中。不过，格斯滕伯格(Gerstenberger, *Psalms* 2, 307)认为，这篇诗篇的当时背景是"被掳和被掳后的感恩礼仪，在'公义'的耶和华信众的犹太人会众中间举行"，由一名"主持"代替"祭司"带领(301页)。

135. 《诗篇》15篇和24:3—6可能反映了古代的"进场礼仪"(entrance liturgy)，那是一种在圣殿门口进行的仪式，在其中的崇拜者确认自己已经预备好进入圣殿；参阅Gerstenberger, *Psalms* 1, 89。这类礼仪文采用问答的形式，由崇拜者提出连串问题，祭司就从门内以妥拉(torah)训示；参阅赛33:14—16；弥6:6—8。《诗篇》95篇描述了会众列队行进(1—7节上)，然后是一段劝勉(7节下—11节)，这可能是由一个先知或祭司宣讲(但比较Gerstenberger, *Psalms* 2, 182["Yahweh-Kingship Hymn; Sermon"])；参阅《诗篇》12篇，包括5—6节的救恩神谕，以及《诗篇》50:7—23的讲论。

136. Gerstenberger, *Psalms* 1, 19—21。关于"智慧学派"(wisdom school)及其文学作品，参阅K. Dell, "Wisdom in Israel," in *Text in Context*, ed. A. D. H. Mayes(New York; Oxford: Oxford University Press, 2000), 348—375; B. K. Waltke & D. Diewert, "Wisdom Literature," in *The Face of OT Studies*, ed. D. W. Baker & B. T. Arnold(Grand Rapids: Baker; Leicester: InterVarsity, 1999), 295—332; J. L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom: An Introduction*, rev. ed. (Louisville: Westminster John Knox, 1998)。

137. J. L. Crenshaw, "Wisdom," in Hayes, *Old Testament Form Criticism*, 250—252，文中也看到智能的影响，见于《诗篇》32:8—9，94:8—11，以及《诗篇》104:13—18。对于我们的名单，墨菲(R. Murphy)大概会加上《诗篇》32篇、34篇、37篇、112篇和128篇，而且确定"智能的影响"见于《诗篇》25:8—10、12—14，31:23—24，39:5—7，40:5—6，62:9—11，92:6—8，94:8—15；参阅R. Murphy, "A Consideration of the Classification of 'Wisdom Psalms'," in *Congress Volume Bonn*, 1962, VTSup 9(Leiden: Brill, 1962), 156—167(再版见于*Studies in Ancient Israelite Wisdom*, ed. J. L. Crenshaw [New York: KTAV, 1976], 456—467)。至于其他背景和数篇作例证的《诗篇》的讨论，参阅Hopkins, *Journey*, 59—76。

138. 若要认识它们的诗体，参阅本书论圣经诗体的章节。关于诗体的意象与神学之间的关系，参阅W. P. Brown, *Seeing the Psalms: A Theology of Metaphor*(Louisville: Westminster John Knox, 2002)。至于《诗篇》对生命和政治有何评价和想象，参阅W. Brueggemann, *Israel's Praise: Doxology Against Idolatry and Ideology*(Philadelphia: Fortress, 1988)；和id., *The Message of the Psalms: A Theological Commentary*, Augsburg Old Testament Studies(Minneapolis: Augsburg, 1984)。

139. 近期的研究已经是探讨《诗篇》究竟是否构成一本"书"(book)，而不只是一部"汇集"(collection)，最明显的是G. H. Wilson, *The Editing of the Hebrew Psalter*, SBLDS 76(Missoula, MT: Scholars, 1985)。直至较强的共识出现之前，我们建议研经者把上下文的考虑仅限于某些段落——即《诗篇》1和2篇是序言，"上行之诗"(诗121—134篇)和结束的颂歌(诗146—150篇)。

140. 关于智慧诗的这一点提醒，是根据格斯滕伯格的见解(Gerstenberger, "Psalms," 221; *Psalms* 1, 20—21)，他留意到某些是祷告诗篇，并正确地质疑是否应该将之全部归类为智

慧教师的作品，把它们的用途局限于个人的教导上。他主张，某些智慧诗或许是由祭司写成的礼仪作品，用于牧养辅导群众。参阅克伦肖（Crenshaw, "Wisdom," 252）的看法，他察觉到智慧诗篇与祷告有着密切关联，不过他并没有提出智慧祷告（wisdom prayer）的一类文体。

141. 关于把《诗篇》应用在个人和公共崇拜上，有相当出色的材料可供使用；例如 S. B. Reid, ed., *Psalms and Practice: Worship, Virtue, and Authority*（Collegeville, MN: Liturgical Press, 2001）；和 J. C. Holbert, S. T. Kimbrough, Jr. & C. R. Young, eds., *Psalms for Praise and Worship*（Nashville: Abingdon, 1992）。

142. 对于一首诗的论述例子，参阅本书下文对《以赛亚书》5 章和上文在论诗体的章节中对《诗篇》32 篇的讨论。

143. 两部近期论先知信息的导论是 D. B. Sandy, *Plowshares and Pruning Hooks: Rethinking the Language of Biblical Prophecy and Apocalyptic*（Downers Grove: InterVarsity, 2002）；和 D. L. Petersen, *The Prophetic Literature: An Introduction*（Louisville: Westminster John Knox, 2002）。我们的取向是接纳文学的论据，因为我们只有通过现存以先知的名字为题的圣经书卷，才能接触先知，而那些书卷可能是由其他人编辑成书的。不过我们认为，正如福音书传达了耶稣的真正教导（*ipsissima vox*），先知书也传达了先知的"真正教导"。故此，我们绕过"先知书"的主要文学体裁，集中于其中一个文体例子，就是斯威尼（Sweeney, "Prophetic Literature," 22）所谓的"先知讲论"（prophetic speech）。环绕着先知书和先知原来说话的解释问题的进一步讨论，宜参阅 Sweeney, "Prophetic Literature," 10—15 和 16—18（关于"书卷"体裁）。

144. Sweeney, "Prophetic Literature," 23—24，文中采用了"先知式审判讲词"（prophetic judgment speech）一语，把它与另一类文体"先知式宣告"（prophetic announcement）区分开来（23—25 页）；经典的研究另参阅 C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*（Louisville: Westminster John Knox, 1991）；和韦斯特曼（C. Westermann）在 W. E. March, "Prophecy," in Hayes, *Old Testament Form Criticism*, 153—154 的评论。

145. 使者的公式是标准格式的语句，表明使者所传的信息是受谁所托（创 32:4；出 5:10；41:15；王上 2:30 等）。它的功能就像是今天的签署或官方印鉴。

146. Sweeney, "Prophetic Literature," 25—27（"拯救的先知信息"）附上不同的文体变化。

147. Sweeney, "Prophetic Literature," 28（附书目）；参阅 W. Janzen, *Mourning Cry and Woe Oracle*, BZAW 125（Berlin: deGruyter, 1972）；Westermann, *Basic Forms*, 190—194。例如，参阅《以赛亚书》5:8—10、11—14、18—19、20、21、22—25，10:1—3，28:1—4，29:1—4、15，30:1—5，31:1—5；《阿摩司书》5:18—20，6:1—7。

148. Janzen, *Mourning Cry*; G. M. Tucker, "Prophecy and the Prophetic Literature," in Knight & Tucker, *Hebrew Bible*, 340；相反的是 Westermann, *Basic Forms*, 194—199（祸哉是源自咒诅敌人的仪式）；E. Gerstenberger, "The Woe-Oracles of the Prophets," *JBL* 81（1962）:249—263；和 J. W. Whedbee, *Isaiah and Wisdom*（Nashville: Abingdon, 1971），80—110，两者都认为祸哉宣告是祝福宣告（"……的人有福了"）的相反形式。

149. 参阅 Sweeney, "Prophetic Literature," 518—519。

150. 某些人较喜欢"颂歌"（doxology）一语；同样见于 Sweeney, "Prophetic Literature," 29, 519, 521；参阅 J. L. Crenshaw, *Hymnic Affirmations of Divine Justice: The Doxologies*

of Amos and Related Texts in the Old Testament, SBLDS 24(Missoula, MT: Scholars Press, 1975)。

151. 正如卡罗尔指出(R. Carroll, *Contexts for Amos*, 206—221),这样即将发生与耶和华威严的创造主的"相遇",其讽刺之处在于,以色列人是想要在北国伯特利的圣坛那里找到神的祝福(4—5 节),却在连串灾难中没有归向神(6—11 节)。

152. 参阅《以赛亚书》12 章;《约珥书》1—2 章;《哈巴谷书》和《那鸿书》。Sweeney, "Prophetic Literature," 29—30 注意到先知是"运用了标准的礼仪体裁",而先知式的礼仪"显然反映了先知作品中所履行或预备呈现的宗教处境"。

153. 参阅 Sweeney, "Prophetic Literature," 30。第二个回答究竟是结束于 2:4 或 2:5 的解释困难,不会影响我们在此的论点。

154. 至于其他没有神的回答的"自白"(confessions),参阅耶 17:14—18, 18:18—23, 20:7—13;比较 24:14—18 的哀歌,以及它在《约伯记》3 章中的类似体裁。近期关于"自白"的讨论,参阅 C. Bultmann, "A Prophet in Desperation? The Confessions of Jeremiah," in *The Elusive Prophet: The Prophet as a Historical Person, Literary Character and Anonymous Artist*, ed. J. C. de Moor, Oudtestamentische Studiën 45(Leiden: Brill, 2001), 83—93; O'Connor, *The Confessions of Jeremiah*。

155. 最主要的研究仍然是 A. Graffy, *A Prophet Confronts his People*, AnBib 104(Rome: Biblical Institute Press, 1984);但另参阅 D. F. Murray, "The Rhetoric of Disputation: Re-examination of a Prophetic Genre," *JSOT* 38(1987): 15—121。斯威尼(Sweeney, "Prophetic Literature," 28, 519)提供了一个合宜的概览和经文清单。典型的先知式辩论有三部分:在争论中的命题陈述,提出反命题的陈述,以及所支持的实际立论。

156. 至于其他辩辞,参阅《以赛亚书》10:8—11, 28:23—28;《耶利米书》2:23—28, 3:1—5, 8:1、8—9;《弥迦书》2:6—11;以及《玛拉基书》的大部分。对于《以赛亚书》28 章的辩辞极有启发性的解说,参阅 *Whedbee*, *Isaiah and Wisdom*, 51—68。关于《那鸿书》的辩辞,参阅 M. A. Sweeney, "Concerning the Structure and Generic Character of the Book of Nahum," *ZAW* 104(1992):364—377。

157. 在文学上,吼叫狮子的隐喻把 1:2 和 3:12 的辩论连接起来,因而强调了这个信息的重要性。卡罗尔(R. Carroll, *Contexts for Amos*, 182—192)讨论了其他的文学特色。

158. Sweeney, "Prophetic Literature," 27—28(附书目);参阅 K. Nielsen, *Yahweh as Prosecutor and Judge: An Investigation of the Prophetic Lawsuit* (Rîb Pattern), JSOTSup 9(Sheffield: JSOT, 1979)。关于这类文体对《约翰福音》叙述耶稣生平的影响,近期的研究参阅 A. T. Lincoln, *Truth on Trial: The Lawsuit Motif in the Fourth Gospel* (Peabody, MA: Hendrickson, 2000)。

159. 先知采纳这类形式的原来环境,仍然有所争论(例如,条约的公式、国际法律、耶和华与以色列之间的盟约、原来的法庭等)。不过,近期的共识似乎赞同较后期的背景(同样见于 Tucker, "Prophecy and the Prophetic Literature," 338)。

160. 参阅《以赛亚书》13—21、23、24 章;《耶利米书》46—51 章;《以西结书》25—32、35、38—39 章;《约珥书》3:1—16;《阿摩司书》1—2 章;《俄巴底亚书》等。近期的研究参阅 P. R. Raabe, "Why Prophetic Oracles Against the Nations," in *Fortunate the Eyes that See: Essays in Honor of David Noel Freedman*, ed. A. Beck, et al. (Grand Rapids: Eerdmans,

1995), 236—257; D. H. Ryou, *Zephaniah's Oracles Against the Nations*, Biblical Interpretation Series 13(Leiden: E. J. Brill, 1995); J. Barton, *Amos's Oracles Against the Nations: A Study of Amos* 1:3-2:5(Cambridge: Cambridge University Press, 1980);和参阅 D. L. Christensen, *Prophecy and War in Ancient Israel: Studies in the Oracles Against the Nations in Old Testament Prophecy*(Berkeley: BIBAL, 1989)。

161. 参阅《申命记》20:1—4;《列王纪上》22:1—40;Christensen, *Prophecy and War*, 18—72, 281;Sweeney, "Prophetic Literature," 26—27。这传统教导,耶和华是神圣的战士,在战争中击败他(和以色列)的敌人(出 15:3;民 10:35;书 10:42 等)。此外,战争神谕包括了以下的从属文体:应战宣召、弃战宣召、哀悼宣召、战争咒诅、胜负结果的宣告、凯旋之歌和笑骂仇敌之歌(参阅 Christensen, *Prophecy and War*, 15)。T. Longman, III & D. G. Reid, *God Is a Warrior*(Grand Rapids: Zondervan, 1995) 适当地概览了耶和华在战争中的圣经传统。

162. 先知为了有良好的修辞效果,偶尔会把这类体裁转而针对以色列或犹大,在众多注定灭亡的列国中,向他们说话(参阅赛 13—23 章;摩 1—2 章)。

163. Sweeney, "Prophetic Literature," 18—19;参阅 B. O. Long, "Reports of Visions Among the Prophets," *JBL* 95(1976):353—365;id., 1 *Kings*, 263—264;Tucker, "Prophecy and the Prophetic Literature," 341—342。

164. Sweeney, "Prophetic Literature," 20("Vocation Account");请参考一直是基础性研究的 N. Habel, "The Form and Significance of the Call Narratives," *ZAW* 77(1965):297—323; B. O. Long, "Prophetic Call Traditions and Reports of Visions," *ZAW* 84(1972):494—500。"圣召报告"(Vocation Reports)的用语,已经取代较旧的"呼召叙事文"(call narratives)的用法(参阅 March, "Prophecy," 170—172, 176)。关于它们的目的,参阅 B. O. Long, "Prophetic Authority as Social Reality," in *Canon and Authority: Essays in Old Testament Religion and Theology*, ed. B. O. Long & G. W. Coats(Philadelphia: Fortress, 1977), 3—20。

165. 参阅《以赛亚书》7:3, 8:1—4, 20 章;《耶利米书》13:1—11, 16:1—4、5 至 7、8—9, 32:1—15;《何西阿书》1、3 章;《撒迦利亚书》11:4—16。参阅 Sweeney, "Prophetic Literature," 19—20; K. G. Friebel, *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts*, JSOTSup 283 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999)。较旧而经典的研究仍然有用,参阅 G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten*, ATANT 25 (Zurich: Zwingli, 1953)。

166. 还有一类较简单的形式,只包括行动的吩咐和解释(赛 8:1—4;耶 16:2—4),或行动的记录和解释(王上 11:29—31;耶 28:10—11)。至于更简单的例子,参阅《列王纪上》19:19—21;《以赛亚书》7:3, 20 章。

167. Tucker, "Prophecy and the Prophetic Literature," 342;但参阅 W. D. Stacey, *Prophetic Drama in the Old Testament*(London: Epworth, 1990),书中认为这些报告证明和增强了先知信息的影响,不过没有导致事情发生;和 K. Friebel, "A Hermeneutical Paradigm for Interpreting Prophetic Sign-Acts," *Didaskalia* 12(2001):24—45(它们构成了"修辞性非言语的沟通"[rhetorical nonverbal communication])。耶稣咒诅没有果子的无花果树的象征行动,类似《耶利米书》19 章的例子(可 11:12—14、20—21,平行)。

168. 引自 G. von Rad, *Old Testament Theology*, 2 vols. (New York: Harper & Row, 1965), 2: 33, n. 1。

169. A. Rofé, *Introduction to the Prophetic Literature*, The Biblical Seminar 31 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 7.

170. 同时,近期作者不乏确信当前事件(尤其是那些在中东发生的)将与《但以理书》的公山羊第四角(但八)或《以西结书》的歌革(结 38—39 章)互相对照。当然,这样的配套肯定有其好处:先知的信息越含糊,现代读者就越缺乏基础去质疑解经者的观点!然而,为这一切描述配上日期,在某些层面中已经证明是错误的,理应提醒我们慎防过分紧随它们。

171. 某些学者建议,有几卷先知书(例如《以赛亚书》)原来的编写是为了向听众高声诵读,就像是某类"演讲"(oral performance)。研经者在解经时,心中宜存可能有那背景的情况。关于先知式修辞的洞见,参阅 Z. Weisman, *Political Satire in the Bible*, SBLDS 32 (Atlanta: Scholars Press, 1998); Walter Brueggemann, *The Prophetic Imagination*, 2d ed. (Minneapolis: Fortress, 2001); id., *Hopeful Imagination: Prophetic Voices in Exile* (Philadelphia: Fortress, 1986); 参阅 M. D. Carroll R., "Living Between the Lines: A Reading of Amos 9:11-15 in Postwar Guatemala," *Religion & Theology* 6/1 (1999): 50—64。

172. 实用的解释指引,参阅 T. C. Butler, "Announcements of Judgment," in Sandy & Giese, *Cracking Codes*, 166—168,以及它们在《耶利米书》8 章的简略研究中的实例(168—173 页)。

173. 出色的历史材料包括有 I. Provan, V. P. Long & T. Longman, III, *A Biblical History of Israel* (Louisville: Westminster John Knox, 2003);和 J. Bright, *A History of Israel*, 4th ed. (Louisville: Westminster, John Knox, 2000)。关于以色列的宗教,参阅 P. D. Miller, *The Religion of Ancient Israel* (Louisville: Westminster John Knox, 2000)。更多的材料,参阅本书末的书目。

174. 巴特勒(Butler, "Announcements of Judgment," 167)正确地澄清,旧约对审判的宣告不应该用来当作"贿赂"去让某一个牧师或教会受惠,它们也不是限制了神根据自己的心意去审判或不审判的自由。

175. 这些先知信息的基础性论述,仍然是 C. Westermann, *Prophetic Oracles of Salvation in the Old Testament* (Louisville: Westminster John Knox, 1991)。但另参阅 Sweeney, "Prophetic Literature," 25—26; W. A. Van Gemeren, "Oracles of Salvation," in Sandy & Giese, *Cracking Codes*, 131—155。

176. 同样见于 Van Gemeren, "Oracles," in Sandy & Giese, *Cracking Codes*, 153,文中注意到,耶利米借着称以色列为"雅各",把应许扎根于对列祖的古代应许中(例如创 35:9—12)。

177. 这段经文在历史中的应验,显然是发生在公元前 6 世纪,因而允许我们以这样的属灵意思解释它们。然而,由于任何救恩的预言都有可能是在稍后才应验的,故此(这是重要的一点)后来的圣经经文若不是如此解释它,就是支持这样的一个解释(关于这方面,参阅下文)。

178. 至于其他的解释原则,参阅 Van Gemeren, "Oracles," in Sandy & Giese, *Cracking Codes*, 146—152。正如我们可以预期的,被掳后先知的"预言"是针对当时的重要问题,尤其是需要重建耶路撒冷的圣殿(《哈该书》和《撒迦利亚书》,公元前 6 世纪后期)或为懒散的宗教

生活悔改(《玛拉基书》,公元前 5 世纪)。他们的解经所应用的进路,正如论到被掳前和被掳时期所说的。关于这些书卷的导论,宜参阅 R. J. Coggins, *Haggai*, *Zechariah*, *Malachi*, OT Guides(Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996)。关于近期的注释,参阅 P. L. Redditt, *Haggai*, *Zechariah*, *and Malachi*, NCB(Grand Rapids: Eerdmans, 1995)。

179. 在此有两个问题是引起争论的:首先,哈该和撒迦利亚给所罗巴伯的信息(例如,该 2:20—23;亚 4:6—10)是否把他视为一个王者的形象;第二,那时候当地群众是否会把波斯帝国承认为"省长"的某人,合理地视之为"君王"(该 1:1、14, 2:2、21)。近期对这课题的讨论和书目,宜参阅 H. G. M. Williamson, "Exile and After: Historical Study," in Baker & Arnold, *Face*, 253—254。根据 M. J. Boda, *Haggai*, *Zechariah*, NIVAC(Grand Rapids: Zondervan, 2004),《撒迦利亚书》6 章把所罗巴伯视为一个王者形象(royal figure)并且有能力复兴大卫的王朝。
180. 例如,G. H. Jones, *1 and 2 Chronicles*, OT Guides(Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 109("没有君王在被掳后群体之中是为《历代志》作者所熟悉的")。以斯拉和尼希米回顾大卫的生平,提到他对圣殿及其人事的支持(拉 3:10, 8:20;尼 12:24、36、45、46)、记录他的后裔(拉 8: 2)、把他的名字用在地理位置上(尼 3:15、16, 12:37),却没有提过一个当代的王者形象。只有《撒迦利亚书》12 章假设了列国在未来攻击耶路撒冷时,"大卫家"(却不是"大卫王")是在这个城市中存在的(7、8、10、12 节;另参阅 13:1, 9:9),不过,难以肯定《撒迦利亚书》9—14 章的写作日期(平衡的讨论,参阅 Boda, *Haggai*, *Zechariah*; Coggins, *Haggai*, *Zechariah*, *Malachi*, 60—71)。然而,《撒迦利亚书》9—14 章显然只高举一个君王:耶和华(亚 14:9、16、17;参阅玛 1:14)。在《以赛亚书》55:3 提到大卫,那可能不是在被掳之后。
181. 我们在此所用极具启发性的讨论,见于 T. N. Sterrett, *How To Understand Your Bible* (Downers Grove: InterVarsity, 1974), 140—142。
182. 参阅 Fee & Stuart, *How to Read the Bible*, 292,书中的附图清楚说明了这一透视未来的概念。
183. 关于出生的预告公式("为某人生了一个儿子"),参阅 R. L. Hubbard, "Ruth iv 17: A New Solution," *VT* 38(1988):295—298; S. B. Parker, "The Birth Announcement," in *Ascribe to the Lord: Biblical and Other Essays in Memory of Peter C. Craigie*, ed. L. Eslinger & G. Taylor, JSOTSup 67(Sheffield: JSOT Press, 1988), 133—149。
184. 关于这个主题,参阅 G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, rev. ed. by D. A. Hagner(Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 60—67,包括了几个有用的图表(66—67 页); id., *The Presence of the Future*(Grand Rapids: Eerdmans, 1974)。另参阅 N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*(Minneapolis: Fortress, 1996), 467—474。
185. 所谓前千禧年论者(premillennialists)也注意到第三个历史的时期,基督的千年统治(或千禧年)借着他的再来开展,成为未来时期的一部分。关于这个观点的概览,参阅 R. G. Clouse, R. N. Hosack & R. V. Pierard, *The New Millennium Manual: A Once and Future Guide*(Grand Rapids: Baker, 1999), 46—49。
186. 在大多数情况中,看来似乎原来的先知没有留意到未来的应验,不过按照《马太福音》对《以赛亚书》的引用,布鲁姆伯格(C. L. Blomberg)认为以赛亚真的同时预见到实时与未来的应验;参阅 C. L. Blomberg, "Interpreting Old Testament Prophetic Literature in Matthew:

Double Fulfillment," *TrinJ* 23(2002):17—33。

187. 同样的原则可以帮助我们解释《马太福音》对《以赛亚书》预言以马内利的童女生子(赛 7:14)的应用(太 1:22—23)。关于《马太福音》经文的讨论,参阅 D. A. Hagner, Matthew 1-13, WBC 33A(Dallas: Word, 1993), 1:15—16, 20—22;和 C. L. Blomberg, *Matthew*, NAC 22(Nashville: Broadman Press, 1992), 59—61。关于《以赛亚书》的经文,宜参阅 J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters* 1-39, NICOT(Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 207—213。
188. 有用的讨论参阅 Sandy, *Plowshares and Pruning Hooks*;和 J. B. Green, *How to Read Prophecy*(Downers Grove: InterVarsity, 1984), 100—103。
189. 同样地,G. V. Smith, "Prophet; Prophecy," *ISBE*, rev. ed., 3:1002。格林(Green, *How to Read Prophecy*, 100—102)甚至相信——据我们的看法,这是正确的——同样的情况应用于对亚伯拉罕的应许(创 12:1—3, 15、17 章)。对比之下,斯特雷特(Sterrett, *How to Understand Your Bible*, 144)接纳某些预言是无条件的(unconditional)。
190. 我们在此是基于 Sterrett, *How to Understand*, 139—140, 142—143 的洞见。另参阅 Green, *How to Read Prophecy*, 83—108 较完整的讨论。
191. 我们在此是与许多学者一同假定,符类福音是在公元 70 年前撰写的,因此,记载的预言是真正的预告。进一步的辩护,尤其参阅 D. A. Carson, et al., *An Introduction to the New Testament*(Grand Rapids: Zondervan, 1992), 76—79, 96—99, 116—117;和 D. Guthrie, *New Testament Introduction*, 4th ed.(Downers Grove/Leicester, UK: InterVarsity, 1990), 53—56, 84—89, 125—131。其他的福音派观点,参阅 P. J. Achtemeier, J. B. Green & M. Meye Thompson, *Introducing the New Testament*(Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 69—74。
192. 另参阅《弥迦书》5:2 和《马太福音》2:4—6。关于其他按照字面应验的预言,参阅 Sterrett, *How to Understand Your Bible*, 142—143 的选列。
193. 进一步对《以赛亚书》的讨论,参阅 E. W. Conrad, *Reading Isaiah*, Overtures in Biblical Theology(Minneapolis: Fortress, 1991);至于《以赛亚书》和《阿摩司书》,参阅 M. D. Carroll R., "The Power of the Future in the Present: Eschatology and Ethics in O'Donovan and Beyond," in *A Royal Priesthood: The Use of the Bible Ethically and Politically*, ed. C. Bartholomew, A. Wolters & J. Chaplin(Grand Rapids: Zondervan, 2002), 116—143。
194. 关于经文的难题,参阅 NIV 的脚注,以及 C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on Acts of the Apostles*, ICC(Edinburgh: T & T Clark, 1998), 2:724—729 的完整讨论。近期对《阿摩司书》经文的讨论,参阅 J. Jeremias, *The Book of Amos: A Commentary*, OTL(Louisville: Westminster John Knox, 1998), 161—170。
195. 同样地,由于旧约历史没有记载过耶利米关于新约的预言(耶 31:31—34)的应验,人们可能预期它的应验是在末后的日子。不过,《希伯来书》正确地解释,它是在教会中应验的,而且由耶稣的代赎受死确认(参阅 8:8—12, 10:15—17;参阅林前 11:25)——换言之,一个历史性/属灵性的应验。从《罗马书》11 章中,人们可能认为,像《阿摩司书》9 章和《耶利米书》31 章的预言可能仍然有一个包括以色列在内的未来"历史性"(historical)的应验,不过我们主张,新约似乎假定了这类预言已经通过基督和教会而应验——后者,一群由犹太

人和外邦人组合而成的子民(参阅赛 19：19—25；罗 2：28—29；加 6：16；弗 2 章；彼前 2：9—10)。另一方面，《罗马书》11 章预见了未来的以色列将再嫁接于神的橄榄树——按我们看来，未来的信心倾流是在"种族上的"(ethnic)犹太人中间，而不是"国家上的"(national)以色列。此外，我们否定它所说的是关乎它对某特定地理有独特的权利；参阅 C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 2 vols., ICC 32(Edinburgh: T & T Clark, 1980—1983), 2：576—579。类似容许未来有可能应验的观点，参阅 D. L. Bock, "The Reign of the Lord Christ," in *Dispensationalism, Israel and the Church: The Search for Definition*, ed. C. A. Blaising & D. L. Bock(Grand Rapids: Zondervan, 1992), 36—67。

196. Green, *How to Read Prophecy*, 103—105.
197. 关于某些基督教之前的作品，把《以赛亚书》53 章解释成末世的一个受苦人物，令人信服的证据参阅 M. Hengel, "Zur Wirkungsgeschichte von Jes 53 in vorchristlicher Zeit," in *Der Leidende Gottesknecht: Jesaja 53 und Seine Wirkungsgeschichte*, ed. B. Janowski & P. Stuhlmacher, Forschungen zum Alten Testament 14(Tübingen: J. C. B. Mohr, 1996), 49—91。这个概念也可以追溯至犹太人对于义人殉道的观念，参阅 C. A. Evans, "Messianism," in *Dictionary of New Testament Background*, ed. C. A. Evans & S. E. Porter(Downers Grove: InterVarsity, 2000), 700；和 R. L. Hubbard, Jr., "Redemption," in *New Dictionary of Biblical Theology*, ed. T. D. Alexander & B. Rosner(Leicester: InterVarsity, 2000), 719, 720。
198. 同样地，在新约中，旧约对亚伯拉罕的土地应许拥有了新的意思。对基督徒来说，应许之地不是地上的巴勒斯坦，而是"一个更美的家乡，就是在天上的"(来 11：16；参阅 8—15 节)。
199. S. H. Travis, *I Believe in the Second Coming of Jesus*(Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 140.
200. 关于神真正蒙拣选的子民的一个看法，参阅 W. W. Klein, *The New Chosen People: A Corporate View of Election*(Eugene, OR: Wipf & Stock, 2001)。保罗把教会理解为基督的身体(例如，林前 10：16, 12：27；弗 4：12)。
201. 格林(Green, *How to Read Prophecy*, 116—120)进一步发展了这些概念。关于这个关键用词的详情，参阅 J. Roloff, "*ekklēsia*," *EDNT*, 1：410—415；和 V. Verbrugge, *The Theological Dictionary of New Testament Words*(Grand Rapids: Zondervan, 2000), 388—396；它的旧约背景参阅 G. Carpenter, "*qāhāl*," *NIDOTTE*, 3：888—892。关于基督徒与古代犹太教相关的主题的出色论述，见于 M. R. Wilson, *Abraham Our Father: Jewish Roots of the Christian Faith*(Grand Rapids: Eerdmans, 1989)。
202. 参阅 Sweeney, "Prophetic Literature," 121—124。
203. 留意诗人结合了头韵(alliteration)和谐音(assonance)，把诗行构成一致的整体，并且突显出它们截然不同的内容。在第一行的谐音(*lō' yizzāmēr wᵉlō yēʿādēr*，"不再修理，不再锄刨")是重复了 *lō'*("不再")，以及 "a" 和 "e" 的字音，而头韵在首音是 "y"，尾音是 "r"。在它的平行句中(*wᵉʿālâ šāmîr wāšāyit*，"荆棘蒺藜倒要生长")用双关的谐音于第一个音节 "a" 音和最后一个音节 "i" 音上，同时头韵重复了 "sh" 音。
204. 再一次，留意先知如何让这源自希伯来文字根 *mṭr*("下雨")的两个字词，听起来像是双关语：*mēhamṭîr*("[不]降雨")和 *māṭār*("雨")，简言之是"不要降雨把雨落在它上"。

205. 这些关联的详细讨论,参阅 W. J. C. Weren, "The Use of Isaiah 5, 1-7 in the Parable of the Tenants," *Bib* 79(1998):1—26;和 C. A. Evans, "On the Vineyard Parables of Isaiah 5 and Mark 12," *BZ* 28(1984):82—86。
206. 简化自 D. B. Sandy & M. G. Abegg, Jr., "Apocalyptic," in Sandy & Giese, *Cracking Codes*, 178—179;另参阅书中的有用讨论(179—181 页)。其他讨论,参阅 Green, *How to Read Prophecy*, 31, 49—67; J. J. Collins, "Apocalyptic Literature," in Evans and Porter, *Dictionary of New Testament Background*, 40—45; 和 id., *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, 2d ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1998)。另参阅下章的"《启示录》作为天启作品"一段。
207. 严格而言,天启(apocalyptic)一语可指一类文学作品、一个历史运动,以及一种历史观点。特别关于天启文学的体裁(包括次经的天启作品)的适当概览,参阅 J. J. Collins, *Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature*, FOTL 20(Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 2—24。关于天启主义(apocalypticism)作为一个运动的讨论,参阅 P. D. Hanson, "Apocalyptic Literature," in Knight and Tucker, eds., *Hebrew Bible*, 465—488。
208. 参阅 Sandy & Abegg, "Apocalyptic," in Sandy & Giese, *Cracking Codes*, 187—190;关于解释象征性和数字的原则,参阅 Green, *How to Read Prophecy*, 74—81。
209. 例如,像"Biblical Numbers"那一类的文章。此外,可以参阅阅 L. Ryken, et al., eds., *Dictionary of Biblical Imagery*(Downers Grove: InterVarsity, 1998),和但以理书的注释书;参阅 J. Goldingay, *Daniel*, WBC 30(Dallas: Word, 1989);和 J. G. Baldwin, Daniel, TOTC(Downers Grove: InterVarsity, 1978)。关于《启示录》的数字,特别参阅 F. J. Murphy, *Fallen is Babylon: The Revelation to John*, The New Testament in Context (Harrisburg: Trinity Press International, 1998), 24—27。
210. 有关帮助,参阅 G. K. Beale, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John*(Lanham, MD: University Press of America, 1984);和 A. B. Mickelsen, *Daniel and Revelation*(Nashville: Thomas Nelson, 1984)。
211. Sandy & Abegg, "Apocalyptic," 177。
212. 在次经中,智慧书是指《便西拉智训》(Ben Sira)和《所罗门智训》(Wisdom of Solomon)。关于智慧书的概览,参阅 R. E. Murphy, *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature*, 2d ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1996);和 J. L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom: An Introduction*, rev. ed. (Louisville: Westminster John Knox, 1998)。另参阅 W. P. Brown, *Character in Crisis: A Fresh Approach to the Wisdom Literature of the Old Testament*(Grand Rapids: Eerdmans, 1996);和 G. von Rad, *Wisdom in Israel*(Nashville: Abingdon, 1972)。
213. R. Alter, *The Art of Biblical Poetry*(New York: Basic Books, 1985), 168.
214. Ryken, *How to Read*, 121。参阅 Murphy, *Wisdom Literature*, 4,书中把《箴言》归类为"格言"(saying)。
215. 在此所称的"描述性"和"指示性"的箴言,相等于墨菲(Murphy, *Wisdom Literature*, 4—6)分别所指的"经验/观察之谈"(an experiential / observational saying)和"教训之言"(didactic saying)。
216. 这句式同时出现在智慧文学以内和以外的经文中(箴 30:15 下—16、21—23、29—31;摩

1:3—2:8)。此外，还有别的组合：一/二(伯 33:14—15；参阅诗 62:11—12)；二/三(《便西拉智训》26:28；50:25—26)；六/七(伯 5:19—22；箴 6:16—19)；九/十(《便西拉智训》25:7—11)。至于在亚甲文(Akkadian)中，六/七的例子，参阅"Dispute between the Tamarisk and the Date Palm," *ANET* 593(17—18 行)。

217. 还有几处经文是就同一标题的特征，连续列出两个(伯 13:20—22；箴 30:7—8)或四个项目(箴 30:24—28；《便西拉智训》25:1—2)。显然，这类形式的目的是借几个例子，全面说明标题的重点。参阅 Murphy, *Wisdom Literature*, 180。
218. 为免读者误以为众多箴言只见于《箴言》书，我们在此顺带一提，这一类文体也可以在传道书内找到(传 4:6、13；5:10—12；7:1—12；9:11—12、17—18；10:1—2、6、8—9，11:4 等)。新约的例子有《马太福音》11:30；《加拉太书》6:7；《雅各书》3:6(同样见于 Ryken, *How to Read*, 121—122)。
219. 参阅 Fee & Stuart, *How to Read the Bible*, 353—363。
220. Murphy, *Wisdom Literature*, 6, 50—51.
221. Crenshaw, "Wisdom," 235. 命令和禁令(即教诲)也见于传道书(参阅传 5:1—2，7:16—17、21—22，8:1—4，9:7—10，10:20，11:1—2、6、8—10)。
222. 关于结构的细节，参阅 Murphy, *Wisdom Literature*, 49；其他关于《箴言》1—9 章的背景，包括埃及智慧文学和以色列预言文学对这卷书的可能影响，参阅 50—52 页。近期的论述另参阅 C. E. Yoder, *Wisdom as a Woman of Substance: A Socioeconomic Reading of Proverbs* 1-9 *and* 31:10-31, BZAW 304(Berlin/New York: de Gruyter, 2001)；S. L. Harris, *Proverbs* 1-9: *A Study of Inner-Biblical Interpretation*, SBLDS 150(Atlanta: Scholars Press, 1995)。
223. 克伦肖(Crenshaw, "Wisdom", 248—249)参考埃及的同类作品，把这些讲论视之为颂赞智慧的颂词。不过，我们认为，最好还是把它们视为讲论，因为这些经文虽然与埃及作品相似，却缺乏颂词的明显特征。
224. Murphy, *Wisdom Literature*, 176. 关于这类体裁在新约中的运用，参阅 J. T. Tucker, *Example Stories: Perspectives on Four Parables in the Gospel of Luke*, JSNTSup 162 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998)。
225. 参阅 Murphy, *Wisdom Literature*, 130, 176。至于其他的例子，参阅箴 4:3—9，7:6—27；传 4:13—16，9:13—16；比较诗 37:25、35—36。
226. "反省"一词取自 Murphy, *Wisdom Literature*, 130, 181；不过，克伦肖(Crenshaw, "Wisdom," 256—258)较喜欢称之为"自白"(confession)或"自传式叙事文"(autobiographical narrative)。学者普遍相信，这类自传式文体是源自埃及的，因为当地有许多例子(同样见于 Crenshaw, "Wisdom," 256)。
227. 对于这卷结构复杂的作品，近期的讨论参阅 Dell, "Wisdom in Israel," in Mayes, *Text and Context*, 364—367；另参阅 T. Longman, III, *Ecclesiastes*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 书中的导论。
228. 迄今为止，对于《约伯记》所属的文体还没有共识。以下是可供选择的建议：构想出来的传说(M. Cheney)、改编自哀歌的剧本(C. Westermann)、审判的过程(H. Richter)、附有答复的哀诉诗范例(H. Gese)、喜剧(J. W. Whedbee)和自成一类(D. Wolfers)；参阅 Dell, "Wisdom in Israel," in Mayes, *Text and Context*, 361—362; Murphy, *Wisdom*

Literature，16—19。在古代近东的类似文献之中，最近似《约伯记》的有一份名叫《巴比伦神义论》(*Babylonian Theodicy*)的作品(同样见于 Crenshaw，"Wisdom，" 253—254；Murphy，*Wisdom Literature*，10)。关于这份文献的内容，参阅 *ANET* 601—604；至于详尽的比较分析，参阅 Walton，*Ancient Israelite Literature in Its Cultural Context*，184—187。

229. 在约伯开始发言(三章)之后，我们依次听见以利法(4—5 章，15 章，22 章)、比勒达(8 章，18 章，25 章)、琐法(11 章，20 章)的议论，还有后来的以利户(32—37 章)。其间有约伯的自辩(6—7 章，9—10 章，12—14 章，16—17 章，19 章，21 章，23—24 章，26 章，27—28 章)，最后以约伯的独白作为高潮(29—31 章)。克伦肖(Crenshaw，"Wisdom，" 253—254)较喜欢用"对话"(dialogue，德文是 *Streitgespräch*)一词，但我们认为"辩辞"(disputation)比较能表达书中对话的辩论性质(同样见于 Murphy，*Wisdom Literature*，175—176)。关于文化背景，参阅 K. van der Toorn，"The Ancient Near Eastern Literary Dialogue as a Vehicle of Critical Reflection，" in *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Mediaeval Near East*，ed. G. J. Reinink & H. L. J. Vanstiphout (Louvain：Departement Oriëntalistiek [Peeters]，1991)，59—75。

230. 比较《诗篇》7：3—5。另一种形式是由讲话者直接以这样的句子："我做了(某事)"或"我没有作过(某事)"表达无辜(参阅诗 17：3—5，26：4—6；耶 15：16—17)。重复的强烈否定句是会加强无罪宣言的力量。不过，这类形式在《约伯记》中不曾出现过(但另参阅 9：29—31)。关于誓言，参阅 T. W. Cartledge，*Vows in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*，JSOTSup 147(Sheffield：Sheffield Academic Press，1994)。

231. 墨非(Murphy，*Wisdom Literature*，38)将之比作"面对法官的最后陈词"；参阅 M. B. Dick，"Job 31，the Oath of Innocence，and the Sage，" *ZAW* 95(1983)：31—53。S. C. Mott，"The Ideal Righteous Person in the Hebrew Bible，" *Christian Social Action* 9(1996)：35 提出对约伯记 31 章具有深刻洞见的反省。

232. Alter，*Biblical Poetry*，85—110；Murphy，*Job*；和 R. N. Whybray，*Job* (Sheffield：Sheffield Academic Press，1998) 等书都极出色地综览了《约伯记》的内容。

233. 《约伯记》经常借用以色列法律系统的主题(例如伯 9：14—16，9：29—10：1，13：18—21 等)，虽然那些都不能算是法律的主要文体。因此，若遇上这些经文，最好是从以色列的法律背景来理解。诗篇 7：3—5 提供了另一个好例子。关于诗篇 7 篇及其法律背景，参阅 R. L. Hubbard，Jr.，"Dynamistic and Legal Processes in Psalm 7，" *ZAW* 94 (1982)：267—280。

234. 参阅 Alter，*Biblical Poetry*，94—110，书中对旋风的一幕，有相当精辟的讨论。有几段早期经文可能已经预示了神在旋风中自白(例如伯 9：5—10，12：7—25，28 章；11：7—9[琐法]；15：7—8[以利法]；37：14—24[以利户])。我们多谢卡罗尔(Carroll R.)教授对这个问题的建议。

235. 参阅 LaSor，et al.，*Old Testament Survey*，493—494. Dell，"Wisdom in Israel，" in Mayes，ed.，*Text and Context*，363—364；书中综览了关于《约伯记》的神学主题的不同看法。

236. 译文和评论是参考自 B. K. Waltke，*The Book of Proverbs*，NICOT(Grand Rapids：Eerdmans，即将出版)。

10.

新约文体

新约的篇幅没有旧约那么长，故此所包括的文学体裁或形式也没有那么多。 399
然而，新约仍有四类主要体裁，其中再有不同的从属形式。正如旧约一样，解经的原则按照体裁或形式而有所不同。

10.1 福音书文体

希腊文 *euangelion*（福音）一词的意思是“好消息”。在新约圣经成书之前，这个词常指诸如宣布战争胜利的消息。在新约中，它是指耶稣宣讲的信息。也许马可是最先采纳这种用法的人（参见 1:1，14—15；8:35；10:29；14:9）。在马太、马可、路加和约翰分别写下他们所知的耶稣生平之后，基督徒便把这些生平记述称作“福音”。不过，原先的意义并没有失去，所以，那些首先把四卷福音书搜集成书的人，就把各卷福音书题为“据某人说的福音”。每卷书都反映了一个源自耶稣的统一信息，现在还包括关于耶稣的信息，而以四份不同的记录作见证。[1]

正典以外的文献，也有称为“福音”的。不过，这些文献没有一份跟正典的四福音文体相同。例如科普特语（Coptic）的《多马福音》（*Gospel of Thomas*）就不是以叙事文的形式出现，而只是把众多的所谓耶稣言论辑录在一起，编排松散，句子之间几乎互不相干。有些虽然采用叙事文的形式，却只叙述耶稣生平的一些小片段，例如他的童年（譬如《多马的耶稣婴童福音》[*Infancy Gospel of Thomas*]）或他的受死和复活（譬如《彼得福音》[*Gospel of Peter*]和《尼哥底母福音》[*Gospels of Nicodemus*]）。还有一些仿若长篇论文，讲述耶稣复活后给门徒的教训（譬如《腓力福音》[*Gospel of Philip*]和《马利亚福音》[*Gospel of Mary*]）。显然这些文献大部分是来自早期正统基督教以外的小教派，通常与诺斯替派有关。它们所记载的一些教训或信念，具有传奇色彩，或许会与圣经福音书的主张不相符。[2]

因此，在基督教发展的最初数百年，“福音”一词的意思并非专指某一特定形 400
式的文体。不过，即使我们只是稍微翻看四福音书，也能看出这几卷书无论在形式还是内容上，都有不少共同之处，所以我们把它们归为一类，并且尽量仔细界

定它们所属的文体。

在大部分教会历史中，基督徒把福音书当作耶稣的**传记**(biographies)。不过，这个看法在近代受到广泛的否定。毕竟，《马可福音》和《约翰福音》都没有提及耶稣的出生、童年或青少年时代，至于《路加福音》和《马太福音》，除了记载耶稣出生的一些相关事件，以及他 12 岁时在圣殿的教导一幕外，其他资料也都付之阙如。另一方面，四卷福音书都用了大量而且不合比例的篇幅，记录基督生平的最后数周和数天。再者，耶稣传道历程中的主要事件，在不同的福音书内出现的次序也有所不同，而且甚少提及任何两件事情之间到底相隔多久。

基于上述原因，现代学者尝试以其他体裁名称来界定福音书的文体。有几位学者以希罗小说(Greco-Roman fiction)的文体来定义福音书。有的把福音书称为“圣贤传”(aretalogy)，即某个“圣人”的一些生平片段，其中经常美化并夸张了过往某位著名英雄或勇士的事迹。有的把剧作家的术语应用到福音书上，称之为**喜剧**(comedy，结局圆满的故事)或**悲剧**(tragedy，故事的主角虽曾表现不凡，但结局却失败)一类。有几位学者把福音书当作**比喻**(parable)，视整卷福音书为一篇以象征语言写成的论述，既揭示也隐藏了真理。也有人认为，其中的一卷或多卷福音书，虽然与其他福音书有相似之处，文体却不同。例如，有人认为，《马太福音》是《马可福音》和 Q 来源(马太和路加所共有，而马可却没有的资料)的**米德拉西**(midrash，米德拉西是对神圣传统加以解释和重述，在平实的历史之外，加上一些虚构的修饰和细节，目的是为说明某些重要的神学信念)。更常见的做法是，《约翰福音》被独立区分出来，其他三卷是“符类福音”(Synoptic Gospels，或译“对观福音”)，《约翰福音》则被视为近乎**戏剧**(drama)，而不是历史或传记。[3] 至于较为保守的观点，有的把它分析为一份希伯来式的**审讯书**(*ribh*)，神在其中向他的子民提出诉讼。[4]

不过，以上每一项提议都有问题，没有一个被公认接受。现代学者最普遍的看法是，福音书的四位作者在撰写各卷书时，同时也开创了一种新的文体。不过，也有一定数量的研究者重新把福音书联系于**希腊式的传记**(Hellenistic biography)。早期读者掌握不了思路，因为古代希腊—罗马世界撰写传记的习惯，不一定符合现代人的标准。希腊式传记的作家觉得不必把个人生平的所有片段和盘托出，也不必按照年份次序来叙述。他们仔细选材，为要说明某些道德教训或提倡某种理念，通常着重写人物的死亡，因为他们相信，一个人如何死去，

401

相当能够说明他的为人如何。事实上,《路加福音》的序言(路 1:1—4)跟古时的犹太人、希腊人和罗马人的历史著作引言十分相似,例如约瑟夫(Jospehus)、希罗多德(Herodotus)、塔西佗(Tacitus)、阿利安(Arrian)、卡修斯(Dio Cassius)、萨卢斯特(Sallust)。[5]

当然,既然福音书是关于耶稣的著作,就这一项准则来说,它跟别的希腊式传记不同。居利希(Robert Guelich)就有关现代对福音书所属的文体提出的种种看法,作了明智的审视,并且以他自己的看法总结如下:

> **就其形式来说**,福音书是被收入圣经之内,记述某位重要人物的公开生活和教导的书卷,由慎重[原文如此]的传统段落组成……**就其取材来说**,这类文体包含的信息是:神在耶稣的生平、死亡和复活之中工作,由此成全了从圣经所见的神的众多应许。[6]

我们认为,他的看法最为可取。"就其形式来说"表示可以从其他文献找到与福音书同类的作品;"就其取材来说"证明福音书是纯粹基督教的。既然如此,或许称它们为**神学传记**(theological biography)是最贴切的。[7]

10.1.1 对释经的意义

10.1.1.1 历史可信性

有一种广泛为人接受的信念认为,在正典的福音书之中,只有少量篇幅保全了耶稣及其追随者的言行的准确历史资料。这个信念衍生了**传统批判学**(tradition criticism),以及一套用以追溯耶稣传统(Jesus-tradition)发展的"正确性准绳"。根据这一看法,从相当可信的言论及事实的叙述,到正典福音书最后形式内那些较复杂的历史与传说(或神话)合成叙述,均属于传统范围之内。在很多学者眼中,只有(他们认为的)那些最早期或最真实的资料,对今天的基督徒才具有规范性作用。[8]有些学者则根据某节或某段经文所属的阶段或传统,来判断经文的规范程度。[9]耶稣研讨会(The Jesus Seminar)在 20 世纪 90 年代恶名昭彰,因为该会的两本著作把耶稣在**五卷**福音书中(包括诺斯替派的《多马福音》)的言论和记述以颜色区分,他们认为只有 18% 的言论和 16% 的叙事是以合理准确的形式,真实反映耶稣的言论行事的某些状况。[10] 402

现在肯定的是，勉强用现代人撰写历史或传记的习惯作为衡量福音书的标准，根本是年代上的错置，绝不应该这样做。相反地，我们应该按照昔日的写作标准来衡量它们。[11]这些书卷在引述语句时，经常用改述的方式，而不是直接引用(希腊文和亚兰文都不用引号，也不觉得有此需要)。今天的读者会见到书中的许多解释，把长篇的言论和报道作了浓缩和摘要，把各段记录按主题或时序铺排，谨慎选材以符合他要突出的神学重心。不过，一旦认出这一切手法以后，即使拿最令人信服的正确性准绳来衡量，福音书的内容还是相当符合标准的。

例如当我们读到《马可福音》和《路加福音》记载耶稣受洗的时候，天上传来的声音宣告："你是我的爱子"(可 1:11;路 3:22)，而《马太福音》所记却是："这是我的爱子"(太 3:17)时，我们不必感到惊讶。《马太福音》大概是把《马可福音》那一句重写了，强调天上的声音不单是为耶稣而说，也是为在场的群众而说的。又例如，在记载撒旦试探耶稣时，《马太福音》的第二个和第三个试探(即怂恿耶稣由殿顶跳下，听凭天使救护；又以地上万国为饵，诱哄耶稣下拜)的次序，跟《路加福音》有所不同(比较太 4:1—11 和路 4:1—13)。然而，在《路加福音》的这一段记录中，并没有运用显示时序的关联词，而只用了希腊文 *de*(而)和 *kai*(和)。路加大概是把第二个试探移到结尾，作为耶稣受试探的高潮，以配合该书所强调的主题：耶稣的整体传道事工结束于耶路撒冷的圣殿。

有时候，福音书之间的平行经文有较实在的差异。乍一看，《马太福音》10:37 的语气比《路加福音》14:26 大为减弱了。路加写道："人到我这里来，若不恨自己的父母……就不能作我的门徒"，而马太写的是："爱父母过于爱我的，不配作我的门徒。"《马太福音》经过改写的这一句，不外乎是对《路加福音》那句听来严厉的话，做出中肯的诠释。在闪族语言和思维中，"恨"的语意范围比英文的"hate"广泛[编按：也比中文"恨"的一般含义广泛]，包括"撇下"、"放弃"或"舍弃"的意思。"我爱这个、恶那个"一语，往往是用来表示"我较为爱这个多于那个"的意思。

另一个在福音书之间的"所谓"矛盾，关乎耶稣叫睚鲁的女儿复活一事。在《马可福音》5:21—43 中，耶稣两次被邀请前去睚鲁家，一次在孩子死前，一次在孩子死后。不过，根据《马太福音》9:18—26 的记载，耶稣只被邀请一次——在经文开始部分睚鲁说孩子刚死了的时候。按照现代的报道标准，这样的简报是不尽不实的，但从古时的标准来看，把这类报道简化和浓缩(把事情的不同阶段合

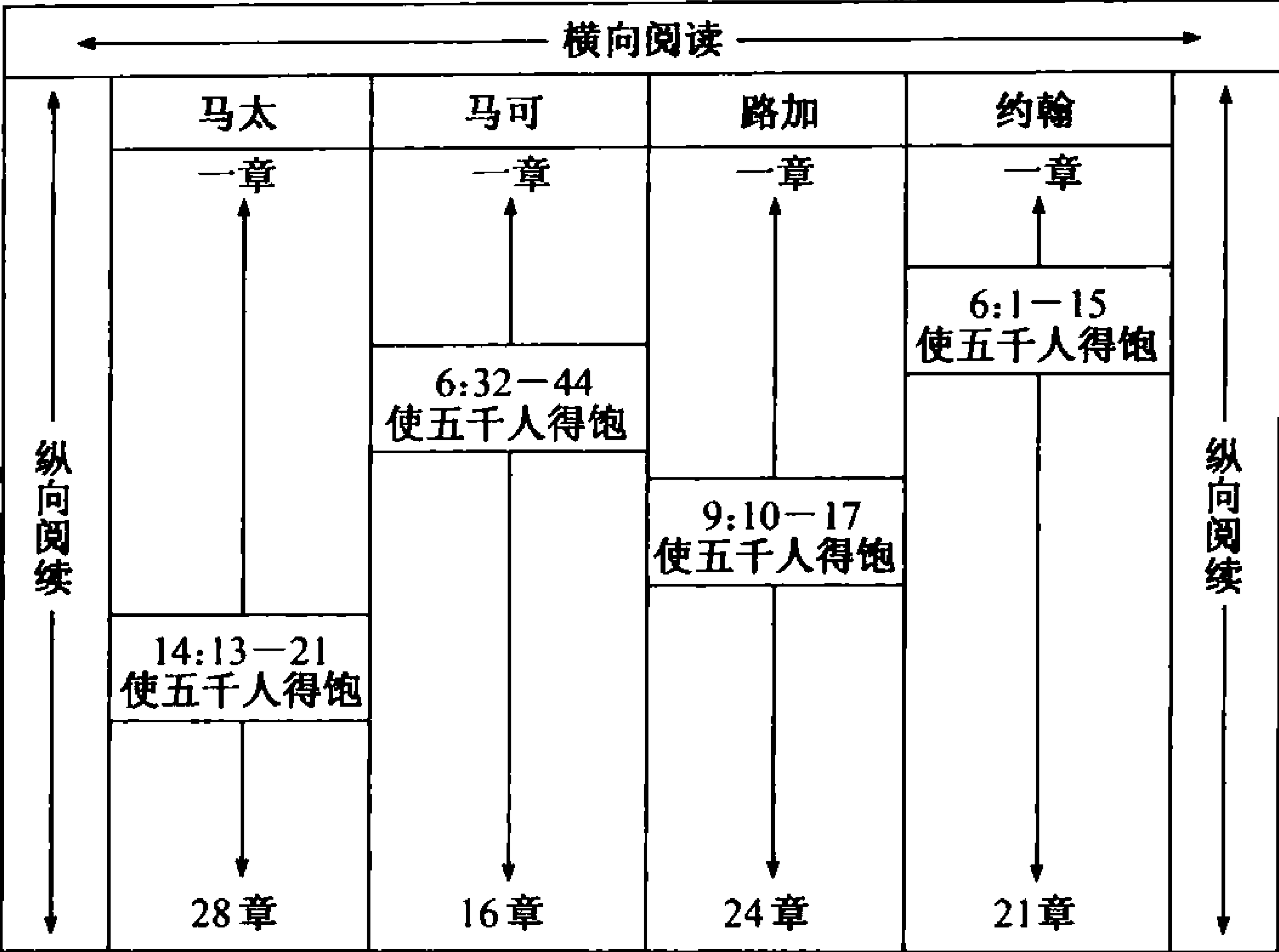
并为一幕)是当时的惯用手法,大概没有人会指责马太的报道失实。

我们还可以举出更多的例子。[12]在古代传记中,所有这类改动都是自然和常见的做法,不会引起特别的关注。可是,如果有人声称,福音书的言论或报道是无中生有的,我们无法从耶稣的言行中找到与之对应的事实,那就是全然不同的一回事了。这样的主张,跟有实际证据所显示的情况相去甚远。[13]

403

10.1.1.2　横向与纵向阅读

菲(Gordon Fee)与斯图尔特(Douglas Stuart)以横向思考(thinking horizontally)和纵向思考(thinking vertically)的概念,十分有用地总括了解释福音书的任务,因为福音书的独特之处就是混合了历史和神学。[14]由于耶稣许多的教训和行动不只出现于一卷福音书,认真的研经者应当查考福音书合参之类的工具书,这类书籍会并排列出平行的记述。[15]于是,释经者能顺着书页来**横向阅读和思考**(read and think horizontally),并且比较各卷福音书的作者处理某段经文的手法。福音书作者所强调的重点,往往清楚见于同一事件中只有他才选择记录下来的资料。释经者应当把这个步骤应用在个别经文、篇章,以至全卷福音书上。例如我们会发现,在《马太福音》中记载的凶恶园户的比喻,特别强调神的国由以色列转移至教会(太 21:43),这个主题在《马太福音》一再重复出现(例如 8:10—12; 11:20—30; 13:10—12; 22:1—14; 25:31—46;以及 10:5—6 对比 28:18—20)。在耶稣复活的记载中,只有《马可福音》突出门徒的恐惧和他们对耶稣的误解(可 16:8),这个主题也在《马可福音》的其他地方出现过(例如 4:13, 40; 6:52; 8:21, 33; 9:14—29; 10:35—45)。如果我们速读一次《路加福音》的话,就会发现路加特别着重展示耶稣是被犹太社会排斥的人和罪人的朋友——在这群人之中尤其可见的是撒玛利亚人、外邦人、税吏、妓女、穷人和妇女。试观察以下这些与其他福音书不同的例子:好撒玛利亚人(路 10:25—37)、马大和马利亚(10:38—42)、浪子(15:11—32)、财主与拉撒路(16:19—31)、患麻风病的九个犹太人和一个撒玛利亚人(17:11—19),以及法利赛人与税吏(18:9—14)等故事。若要解释及应用福音书的某段经文,就应强调经文所属福音书突出的重点,而不是马上把它跟其他平行经文融合,以致模糊了它本身的特色。神没有选择默示一本福音书合参,而是选择默示四卷各具特色的福音书,我们就应当尊重他的这个决定,不让一己的理解把这个选择压下去。[16]



我们可否假定，在当时的读者还没有其他成文的福音书可作比较之前，他们已经可以认出这些特征了？答案是：可以。因为在各卷福音书成书之前，关于耶稣事迹已经有一套为人熟悉的口述传统（通常称为 *kerygma*[宣道]，源自希腊文的“宣告”）。因此，当基督徒阅读某卷福音书时，他们会很容易看出这卷福音书跟“标准”的宣道有何不同。故此，福音书的作者大可以相信，他们写作的对象已经拥有相当多关于耶稣和基督教的知识（另参见 1:4）。[17]这样，我们可以合理地采用横向思考方式，运用一卷福音书来理解另一卷，只要我们没有抹杀个别书卷的特色就行了。譬如，我们可以比较《马太福音》27:56、《马可福音》15:40 和《约翰福音》19:25，从而合理地推断：西庇太的妻子叫撒罗米，她跟耶稣的母亲马利亚是姐妹，再由此得知，耶稣跟他的两个门徒（约翰和雅各）是表兄弟。这一项资料如果正确，那么在早期基督教圈子中理应广为人知，福音书的作者也就认为不必刻意交代了。然而，这一切我们都不能证实。任何有关耶稣之死的记载，如果把其应用重点由福音书内所记的实际资料，转移至诸如此类的可能关系上，就会构成误导。

因此，**纵向思考**应该先作考虑，然后才是横向思考。意思是，若要理解福音书内的任何一段经文，不论其他经卷出现过什么平行经文，也应当按照该段经文所属书卷的结构和主题去理解。换言之，在一本合参的著作中，纵向阅读比横向

阅读更重要。福音书作者经常把经文按照主题，而不是按照时序编排。倘若我们忽略了这些关系，就可能有误解经文的危险。例如，当《路加福音》记述耶稣在加利利的事工时，一开始就写耶稣在拿撒勒会堂传道（见 4:16—30），虽然按照时序来说，这事是在很久以后才发生的（比较故事在其他福音书中发生之处：可 6:1—6 上；太 13:53—58）。路加这样做，大概是因为他以此事件作为纲领，借此说明耶稣传道事工的本质，以及预期人们的反应。《路加福音》4:14 下—15 明显可见，那时耶稣在加利利传道已经有好些日子。《路加福音》5:1—11 回到（在时间上是倒叙）耶稣呼召几个门徒（比较太 4:18—22；可 1:16—20），开头的引语没有表明是在什么时候发生："众人拥挤他，要听神的道……"（见 5:1）。可是，在现代人读来，由于习惯了传记式平铺直叙的写法，就很容易会以为 4:16—30 是发生在 5:1—11 之前，因而得出一个结论，认为耶稣之所以呼召门徒，是因为拿撒勒人拒绝他！[18]

405

这样的例子，在福音书中屡见不鲜。《马太福音》8—9 章记载来自耶稣传道各个阶段的十个神迹。《路加福音》9:51—18:14 大概不应称为一般所谓的"游行叙事篇"（travel narrative）或"比利亚传道篇"（Perean ministry）；相反地，那是按照主题铺排耶稣在"十架阴影下"所传讲的一系列教训，因为他知道不久之后就要死在十字架上（路 9:51）。[19]《马可福音》2:1—3:6 凑合了连串的宣讲故事和冲突故事（有关这些文体，参见下文）。事实上，按照主题铺排的做法在福音书非常普遍，因而除非经文明言（譬如具体说明："这事以后……"），不然的话，读者最好不要假设在两段相连经文中的事件有任何时序上的明确关系。在这一点上，英语圣经未必帮得上忙，因为有时候译本把希腊文的"和"（and）或"因而"（therefore）译成"之后"（then）或"那时"（now）。

在某些例子中，即使经文的确是按照时序铺排，福音书的各个作者也可能为了加强或衬托主题的缘故，在选材上有所增删。故此，《马可福音》8:31—9:32 紧接耶稣预言自己将要受苦之后，随即记载登山变象与门徒不能驱鬼的事。《马可福音》这样铺排，似乎要把耶稣迫近眉睫的死亡，与他再来的荣耀相提并论，又把耶稣至高无上的权能，与门徒的软弱和误解对比。还有《马太福音》24:43—25:13 接连记载了三个比喻，具体刻画了 24:36 的重点：没有人晓得基督何时回来。他可能在人完全意想不到的时候回来（太 24:44），可能比人们所想的早些（24:48）或迟些（25:5）。即使《马太福音》论耶稣的降生这么一段平铺直叙的记录

(1—2 章)，作者似乎也刻意选取一些事件，以表现耶稣应验圣经的预言(1:23; 2:6, 15, 18, 23)，并且强调他才是真正的以色列王(对比分封王希律)，而不是只把有关耶稣出生的所有事件作一个全面的概述。[20]

横向思考和纵向思考，可说相当于按照现代**编修批判学**(redaction criticism)的路线来研读福音书。编修批判学的最佳定义是：尝试"分析一位圣经作者在整理并重新铺陈他手上的成文传统和/或口述传统时，所采用的编辑与写作技巧和诠释方法，使其神学观点清晰可见(参见 1:1—4)。"[21] 当我们把平行的记载互相比较，发现某位作者的独特之处，并且见到全书都强调那些主题时，我们就可以颇有把握地说，我们发现了那位作者想要表达的主旨。无疑，编修批判学经常被人滥用，把"特色"说成是"矛盾"，不过问题其实在于运用方法的人，而非方法本身。[22]

406

10.1.1.3 福音书的第一群读者

当我们考虑各卷福音书的神学重点和特色，自然会想到书卷的原来读者。可以假定，马太、马可、路加和约翰四卷福音书分别突出了基督生平的某些层面，主要是因为这些层面对阅读福音书的人(个人或群体)具有特殊的意义。编修批判学耗费不少努力，重新建构早期教会的处境。这类研究方法，若与比较平行经文以发现书卷的神学特色的做法相比，在本质上所含的假设与推测的成分较多。很可能，各卷福音书的某些部分之所以存在于书卷内，不过是因为它们属于众所公认的"宣道"内容的一部分，又或是由于它们对所有基督徒(或有兴趣的"寻道者")都重要，而与当时读者的特殊处境并无关系。[23]

无论如何，许多关于首批读者的理论似乎都可能成立。例如，《马可福音》强调门徒的害怕和误解，很有可能是为了安慰鼓励一群外邦基督徒(可能是罗马的基督徒)，因为当时的罗马皇帝对基督徒的迫害正在逐渐加剧。这个假说，跟我们所知有关《马可福音》成书的极少量外证吻合。如果耶稣的门徒那么容易失败，尚且能够被神大大使用，那么处于另一时空的基督徒即或感到软弱不足，也尽可同样放心。因此，今天的讲员和教师若要给那些处于重重压力下的基督徒群体一点鼓励，就可以集中选择以《马可福音》讲论教导。[24]

同样地，约翰也是与众不同地刻意贬抑施洗约翰的地位(约 1:19—28, 29—34; 3:22—36)。翻看《使徒行传》19:1—7，就知道以弗所有一群特别的"门徒"(按照传统说法，以弗所就是后来使徒约翰写信与众教会的所在地)，他们只认识施洗约翰，并不认识耶稣。在后期的基督教著作之中(其中最突出的是 3 世纪的

《托名克莱门相认录》[*Pseudo-Clementine Recognitions*]),也提及2世纪在此地区内出现了一个崇拜约翰的小教派。《约翰福音》所记有关施洗约翰的资料,似乎为要纠正基督徒对约翰的任何不正确抬举,以防有损对基督的崇拜,因为这类对约翰的崇拜,当时可能已经渗入了以弗所众教会之内。耶稣对施洗约翰的评价是这样的:"凡妇人所生的,没有一个大过约翰的。"(路7:28)既然尊崇这样的领袖都是错的,那么,无论在什么时代,高举某些教会领袖也肯定是错的。今天的一些教会领袖把人的注意力集中到自己身上,更甚于集中在基督身上,如果基督徒要与这样的教会领袖对抗,就可强调在《约翰福音》中施洗约翰的形象。[25]

我们若晓得,福音书里的门徒其实也代表着所有时代的基督徒,就可以避免重蹈过去的一些释经谬误。例如,中世纪的天主教会有时候主张,耶稣教导了一种双重标准的伦理观。那些比较严格的要求(诸如立愿守贫)是专为全时间的神职人员如神父、修女或修士等教会精英而设的。当代俄罗斯教会经过几十年的迫害以后,有时依然为这个问题挣扎:大使命(太28:18—20)的吩咐只是给使徒,而不是给所有信徒的。时代论者(特别是在美国的)有时候坚称,由于耶稣的门徒是犹太人,我们不可以为耶稣对他们的教训也可用在外邦基督徒身上。然而,以上观点并无圣经的论据支持,历代以来大部分基督徒释经者,不管是属于哪一个神学支流,都正确地一律拒绝这些观点。

10.1.2 关键神学论题

正如上文所述,研经者对每段经文都必须按其历史背景和文章脉络来理解。对于圣经中那些出自同一作者的多卷著作(其中明显包括保罗书信),或有关某人教训的多重记述(例如福音书),都必须从更宽广的神学背景来解释。我们若要从耶稣教训的根本信息来正确解释福音书,就要对两个神学主题有正确的认识:耶稣的神国观和耶稣的伦理观。

10.1.2.1 神的国

耶稣教训中的首要主题是宣告神国的来临。这个国度指的是权力而非地域,治权而非疆界。"王权"一词也许比较能够表达这个"管治权威"的意义。然而,耶稣认为神的王权在他生平的日子里到底实现了多少,还有多少须留待未来实现呢?在这点上,释经者仍有争议。释经者对于神管治的范围看法各异:到底那主要是临到他的子民,抑或也包括救赎他所创造的宇宙?另一个相关的问题

是：基督的首要任务是提倡个人改变，抑或是社会改革？此外，在神国与教会及以色列的关系上，正确的认识也是相当重要的。

由于篇幅所限，我们无法在此就各个问题的观点逐一评论，只能做出简略的交代。我们同意大多数释经者普遍接受的看法，即相信神国在基督第一次来临之时已经来到，但圆满的实现还有待基督再来之日（比较，例如可 1:15；太 12:28；路 17:20—21 与太 6:10，25:1—13；徒 1:6—8）。这种看法普遍称为**已经展开的末世论**(inaugurated eschatology)[26]，就像是一位总统履新之时的就职礼，耶稣在实施治权之始，揭开了神国来临的新一幕，尽管这个国度还有许多地方有待实现。由于耶稣在世时只能亲自向地上一小群人传道，他的首要任务就是招聚一群活出神国原则的追随者。这群追随者一旦成为门徒，就可以向整个世界宣示神对教会以及人类社会的旨意。

408

唯有个人的归信（悔罪并相信耶稣基督为救主和主）才可以使人免遭永恒的刑罚，不用永远与神隔离；故此，这一点必定比社会改革来得重要（太 9:2；可 1:15；路 9:23—27；约 3:16）。然而，向罪恶的体系及组织挑战，也构成了神对受造世界旨意的一个重要部分，不容忽视（太 8:17；路 4:18—19；7:22—23）。神国不等同于教会，教会是受神管治、来自不同年龄的一群信众，他们向世界宣示了神国度的临在。神国也不是只限于以色列人才可领受的礼物，并不是因着以色列人拒绝接受，才由教会来领受的。耶稣所说的神国奥秘，不是指由以色列至教会的转变，而是指神国的来临，实非如许多人所预期的带着无可抵抗的大能来到，让人感到惊讶。[27]

柯克(Andrew Kirk)把上述耶稣的神国观，综合在以下这段概括叙述中：

> 神国是总结了神的计划，就是从人类、家庭和各个群体中建设一个新的社群，由此创造新的人生。[神国结合了]人与耶稣的个人关系，以及人的职责，以便智慧地管理大地的可能性；期望真实地改变，可以发生在此时此地；合乎现实地评估抗拒神旨意的反对力量有多大；人与人之间关系的再造，以及最终由神把整个自然世界从败坏中解放出来。[28]

研经者若要解释耶稣的教训和行动，非得考虑以上各点不可，包括那些耶稣没有明言涉及神国度的经文。

例如，假若要解释《马太福音》5:3—12 和《路加福音》6:20—26 的有福宣告，大概不容忽视的是，两段记述分别都是以现在时态的祝福开始并结束（“天/神国**是**(is)他们/你们的”[太 5:3；路 6:20]），夹在中间的经文却是未来时态的应许（“他们/你们**必得**/**将要**(shall be)饱足”[太 5:6；路 6:21]）。人的生活若是按耶稣在有福宣告中所描述的方式（贫穷、哀恸、温柔），那么他们现在透过在基督里的生命和教会，就会获得现世的属灵祝福，不过他们所受的苦，就只可等到来世方能获得圆满的报偿。又例如，对神国观有正确的领会，就可以避免把《马太福音》5:3（“心灵贫乏的人有福了”，“新版”）和《路加福音》6:20（“贫穷的人有福了”）作无谓的区分。神所祝福的是那些在物质和灵性上贫乏的人。此处的希腊文用词背后的希伯来概念，大概是指‘*anawim*，即“那没有伪装、以神为唯一盼望”的虔诚贫穷者。[29]

409

同样地，当我们阅读《马太福音》6:33 及《路加福音》12:30 的经文：“先求[神的]国和他的义，这些东西[需用的饮食和衣裳]都要加给你们了”的时候，我们必须避免两种相反的误解。其一是认为，耶稣答应把健康财富（至少是把相当的生活水平）赐予所有在生活上以他为首的人。在教会历史上的许多忠实信徒，特别在今日世界三分之二的人口中，根本体会不到这些祝福。倘若把不能体会到归咎于这类信徒的信心不够，那就近乎残酷了。另一方面，我们不敢把这节经文灵意化，以为其中免除了神的儿女以物质帮助穷乏肢体的责任。在《马可福音》10:29—30 中，耶稣承诺他的追随者，若是为作门徒而放弃家庭，他们“在今生”要“得百倍”的“房屋”和“田地”，并要在来世得永生。换言之，耶稣预期他的追随者必会彼此分享所拥有的财物！[30]

也许，耶稣的神国观可以浓缩为一个最简单的口号：“既济与未济”(already but not yet)。有些基督徒正在荆棘满途的事奉中或个人的困境中挣扎，有些则经历了多次胜利的欢呼，但两者都需要不时调整一下失望或欢欣的程度，提醒自己口号提到的另一面。那么，耶稣的观点是否表示，部分基督徒应该参与政治，协助改变世界？是的。他也保证，这些基督徒可以常常期待产生积极的影响，虽然他们自己不知道可以影响到什么程度。基督徒应该祷告患病得医治吗？当然是应该的。有时候，神会给予正面的回应，但总是要由他决定，尽管很多时候，他宁可借着人的软弱来做工（林后 12:8—9）。基督徒可以期望胜过缠磨他们的罪吗？可以——至少在某种程度上是可能的。这往往需要好一段时间，不过也会

有故态复萌的机会，而神保证，在永恒的那边，我们将获得最终的胜利。

10.1.2.2 耶稣的伦理观

认识耶稣的神国观，能让释经者正确理解他的伦理要求。释经者经常为耶稣严格的道德要求感到困惑。这一点在登山宝训中尤其明显。耶稣是认真地期望他的追随者视仇恨如凶杀、视情欲为淫乱，而且要他们受侮辱而永不报复，真正爱他们的仇敌吗（太 5:21—48）？我们在上文曾经指出**传统天主教会**的观点：耶稣只期望门徒中的精英分子遵守这等较为严格的生活守则。**信义宗教会**往往视耶稣的伦理为"律法"（而不是"福音"），其作用是显明我们无可挽救的罪恶苦境，驱使我们跪下悔改，相信基督。与这两种观点相反的是：耶稣这些话是向所有的门徒，也是向那些群集在他身旁听道的人说的，这些人之中有些将会成为他的追随者（太 5:1）。**重洗派**经常把这等吩咐认真应用到社会生活上，认为它们适用于世上所有的人，因此他们拒绝一切暴力行为，支持和平主义。托尔斯泰在个人的层面上接纳一个类似的回应，正如今天许多门诺会信徒及其他人一样。然而，耶稣并没有在别的经文中教导人，以天国的准则作为国家法律的基础。**19 世纪的自由派**经常宣传一种"社会福音"（social gospel），主张人类的进步和道德的改进，跟宣扬归向基督及个人转变的观点大相径庭，然而，20 世纪遍布全球的大小战争却给他们的乐观说法浇了一盆冷水。**存在主义者**认为，耶稣的教训是在道德行为的决定性呼召之先，他的教训并非绝对的。**时代论者**在传统上把耶稣的神国观规限于千禧年时期，而认为与今天的基督徒没有直接关系。不过，这要假设以色列和教会两者并不相干，如此分割却超出了圣经所能容许的范围。譬如，耶稣挑选 12 个门徒差不多肯定是故意的安排，以配合以色列的 12 支派，同时也描绘他这群追随者就是神拯救计划的新场所。[31]

410

进一步说，从耶稣已经展开的末世论看来，以上看法都有欠公允之处。耶稣大部分教训对任何处境下的信徒都适用，除非经文本身清楚说明了某些限制，才另当别论。当耶稣总结上文提到的登山宝训时说："所以，你们要完全[完美、成熟，希腊文是 *teleios*]，像你们的天父完全[完美、成熟]一样"（太 5:48）。这是每一个基督徒作为门徒的理想和标准。即使我们此生无法达到完全，我们也可达到相当程度的成熟，耶稣的标准应该是我们不断努力的目标（"既济与未济"）。他的伦理观是给**所有**信徒的，不只是给少数精英。然而，由于他的伦理观主要是**给信徒**的，我们就不敢将之强加于教外人身上。我们不能期望未信者会遵从或

领会神的心意，尽管有时（由于普遍恩典）我们会因他们的乐意遵行而感到惊喜。我们必不可以强迫未重生的世人服从神的标准，不过信徒理所当然要善用一切可能的合法途径，来缔造一个有道德性的社会。[32]

有时候出现于几卷福音书内的材料，已经明显规限了部分耶稣教训的应用范围。例如，耶稣第一次差遣 12 门徒传道之时所定下的严格规条（路 9:3—5），后来他却亲自废止了（22:35—38）。耶稣对那少年富官吩咐要变卖一切，把所得的分给穷人（18:22），这个吩咐也不可能是给所有门徒的，因为在离此不远的下文，耶稣称赞撒该把他（只不过是！）一半的财产分给穷人（19:8—9）。接下来，耶稣在比喻里又提到两个仆人，他们没把主人的财产施舍出去，却用来作精明的投资，使主人获益，主人就称赞他们（19:11—27）。同样地，《马太福音》19:9 中有关离婚与再婚的言论，也不可能包括一切可能的例外情况，因为耶稣在此声明，凡不是为"[配偶]淫乱的缘故"而离婚再娶的，就是犯了奸淫。保罗后来按着耶稣当时没有遇见的新处境，增加了一个例外的情况——不信的配偶想要离开信主的（林前 7:15—16）。[33]然而，除非有合理的释经原则作为支持，不然的话，随便假设耶稣某项教导并不适用于现代人的处境，就是不负责任的做法。

411

10.1.3 福音书中的文学形式

正如在论旧约文体的一章中指出的，不同的文学体裁（整卷书）有不同的解释原则，而各类个别形式（书卷中所包括自成一家的较小单元）也必须有不同的处理方法。在福音书中，有三类最常见的形式是值得我们格外注意的：比喻（parable）、神迹故事（miracle story）和宣讲故事（pronouncement story）。[34]

10.1.3.1 比喻

耶稣所讲的故事（例如好撒玛利亚人、浪子、撒种等比喻）被列为圣经中最著名和受欢迎的部分。当现代读者认识到这些比喻在教会历史上有过何等不同的诠释时，往往会大感意外。直至这个世纪之前，大部分释经者都把这些比喻当作详尽的寓言（allegory）来处理，他们假设比喻的大部分甚至全部的角色和事物，都代表着别的东西，拥有对照的属灵意义，因此，比喻同时有两重意义。例如在浪子的故事中（路 15:11—32），父亲给浪子的戒指可以象征基督徒的洗礼，欢宴象征主餐，袍子代表永生不朽，鞋子代表神为通往天堂的路所给予的装备。[35]

可是，就同一个比喻而做的寓意解经，甚少有所相同，某一细节到底代表什

412 么，似乎是随意说的，甚至不合乎经文的年代（当耶稣讲说浪子故事时，基督教的洗礼和主餐还没有设立）。到了 19 世纪末，德国自由派学者于利歇尔（Adolf Jülicher）在其著作中详尽地报道了这类不一致的情况，并且提出一种完全相反的解释。他主张，比喻绝不是寓言，没有一样细节可说是“代表”着别的什么东西。相反，比喻是以整个故事来说明一个信息，它们所教导的是一些颇为普遍的属灵真理。故此，浪子整个故事的教训可以简单约化为“神的饶恕所带来的无限喜乐”。众多的细节不过是为了使故事更真实、活泼和富乡土色彩罢了。[36]

20 世纪的释经者越来越积极寻找途径，既要让钟摆的方向由于利歇尔的论调转回，也要避免返回前人过度寓意解经的状态。[37]大部分人都拒绝接受他那相当温和的道德化解释，宁愿把比喻的核心真理更直接地与耶稣所宣告的神国相连。许多人都察觉到，耶稣的比喻往往是突破现实的框架，把人们惯常的预期逆转。故此，我们在古代的东方找不到一个小康之家的家主，会跑出来迎接一个忤逆之子（那是最失尊严的行为），或是家主会在这个逆子还未忏悔完之前，就打断他的话，然而，在设法寻找拯救失丧者上，神竟然远远超过了人间的父亲。由于耶稣大部分的比喻（就如一般的比喻那样）都是以日常生活的经验来说明属灵生命的相关真理，那些超现实的部分就显得更鲜明突出了。

越来越多的少数释经者重新主张，一个有限度的寓意解经是合宜的。如果我们没有假设，耶稣所讲的浪子故事中的父亲在某种意义上是代表神（或甚至是基督），那个浪子是代表所有背逆之人（就像路 15:1 的税吏和“罪人”），大儿子是代表自以为义的伪君子（就像路 15:2 的法利赛人和文士），那么，我们就很难明白这个比喻了。与于利歇尔和他同期的许多存在主义者的论调**相反**，若要理解比喻本身的意义，就必须参考其上下文，因为那是可靠的指引。同时，几乎没有人愿意放弃从经文里找出一个核心真理的方向。不过，就这一方面说来，我们再以浪子故事为例，它的重点是大逆不道者也有悔改的机会吗？还是强调神对所有儿女所表现的慷慨仁慈？抑或是警告听众不要像大儿子那般铁石心肠呢？[38]

413 我们发现把这些比喻当作叙事形式的虚构故事，可能是解决的方向。这种体裁的长篇例子（小说或短篇故事）通常是透过其中的主要角色来传递信息。故事鼓励读者认同一个或多个角色，并从角色的观点来体会故事的情节。当我们以主要角色来分析耶稣的比喻时，我们就会发现，约有三分之二的比喻是采用**三人一组**（triadic）的结构。那就是说，故事中表现了三个（或三组）主要角色。这三

个(或三组)角色的其中一个,经常是以主人(王、主人、父亲、牧人)之类的身份出现,另外两个是对立的从属角色(仆人、儿子、羊)。譬如,新郎和两组表现不同的童女(太 25:1—13)、牧羊人以及他迷失了的一只羊和没有迷失的九十九只羊(路 15:3—7),或那个撒种人和他三类不结实的种子/土壤,相对于一类结实的种子/土壤(可 4:3—9)。在其他的例子中,角色之间或有别的关系形式,却仍是三个(或三组)角色(被劫和被打伤的受害人、无视他存在的两个教职人士、帮助他的撒玛利亚人,路 10:29—37)。我们还可以想想另一个例子,这个比喻的角色中有王,有被王免去巨债的仆人,以及在仆人之下那个欠了区区之数而得不到宽免的下属(太 18:23—35)。

另外约有三分之一的比喻,故事篇幅更短、结构更简单。有时候,它们没有主人的角色,而以两个角色互相映衬——盖房子的聪明人和愚蠢人(太 7:24—27)、法利赛人和税吏(路 18:9—14)。两个角色也可以是主人和他的下属,例如无用仆人的比喻(路 17:7—10)。还有时候,我们发现**一人式**(monadic)的结构。在此只得一位角色——芥菜种的比喻和面酵的比喻(路 13:18—21)、盖楼人的比喻和国王出征的比喻(路 14:28—33)、田间宝藏的比喻和贵价珍珠的比喻(太 13:44—46)。

我们以浪子故事为例,说明了解释比喻的困难,从中我们得出一个似乎合理的建议,即读者应当从各个角色的观点来思想一个比喻。上文就《路加福音》15:11—32 的"重点"而提出的三个建议,事实上正是源自这个做法。如果把焦点放在浪子身上,就是教导悔改;若是着重父亲的行动,就显明了神慷慨的慈爱和宽容;若是注视那个大儿子,就是警告人要提防硬心。三种观点分别传递了比喻的部分意义。[39]

许多释经者似乎已经不自觉地采用了这个观点。例如,斯坦(Robert Stein)这样概括大筵席比喻(路 14:16—24)的"重点":

> 阅读这个比喻时,不能不把宾客及其代替者的态度理解为两类人,即一类为以色列人中的法利赛人/文士/宗教领袖,一类为被社会遗弃者……这个比喻并非寓言,因为它只假定了一个主要比较重点。这重点就是:神国已经来到,那些预期中可能接受的人(宗教精英)并没有接受,而那些最不可能接受的人(税吏、穷人、妓女等)就接受了。[40]

414 不过，这个“重点”实际上由三个独立的子句构成。斯坦的解释似乎完全正确，但称之为一点而由此否定比喻所含或多或少的寓言性质，却是不正确的。

当然，或许有办法把二人一组或三人一组比喻的两三个重点概括为一个简单句子。如果可行的话，这样的方法大概应予采用，以便展示经文主题的连贯性，以及从不同角色的观点出发，各自领受不同教训之间的连贯性。故此，我们可以从大小儿子的比喻（太 21:28—32）得出三方面的教训：一是就像那个父亲打发儿子做工，神吩咐所有人遵行他的旨意；二是有些人像那个最终不顺服的儿子，答应去做但没做妥，因此遭神弃绝；三是有些人像那个最终顺服下来的儿子，最初是反叛的，后来却降服了，于是蒙神接纳。然后，上述三点可以这样结合起来：“实际表现胜于口头承诺。”这样的句子，有助于讲员和教师运用方便记忆的方式来传达信息！短短的句子把三个较长的重点兼收并蓄，方法是在一个重点以下有三个小点，或把简短的概括性句子视为比喻的“布局”，而长句则相当于其中不同人物的“观点”。

并不是所有比喻（尤其是一些较长篇和复杂的比喻）都可以那么容易推论出一个简洁的整体教训。因此，有人可以议论说，宁可保留一种详尽却也许是累赘的表述方式，胜过写出一句精练的话，却可能有遗漏经文部分信息的危险。所以，以好撒玛利亚人的故事为例，释经者应该尽力保留那三个一直为人觉察的观点。从祭司和利未人的观点得出一个教训：宗教身份或律法主义式的曲解，不能作为没有爱心的借口；从撒玛利亚人的观点看：我们应当向遭遇困难的人发出怜悯；从被弃路旁的人看，得出另一个教训：仇敌也是邻舍。又例如，以凶恶佃户的比喻为例，在比喻中可能有多至四个或四组角色，教训我们：一是神极其宽容忍耐，等待悖逆的子民遵行他的旨意；二是有一天，神不再宽容，他要除灭那些始终悖逆的人；三是他的计划不会因此受到妨碍，因为他将兴起顺从他的新一群追随者；四是当犹太人弃绝基督，把他钉十字架时，这个转折点就来到了（可 12:1—12）。

虽然还有许多关于比喻的重要事情可以说，但有一点不得不提。比喻是隐喻性的讲论，它通过所选用的意象和叙事方式产生效果，要是单用一两句命题来传递其信息的话，就会失去大部分的效果。与所谓新诠释学（参见第二章）相反，把这些比喻“翻译”为命题式的语句，既有可能也很重要，否则，现代读者根本就不会明白它们的意思！[41] 可是，若是运用新诠释学，把一个比喻重新改述，以现代

化的形象演绎，期望产生对原来读者所有的影响力，那么，这样做也是同样合理而有益的。经过2000年的教化之后，这些经文传递给现代读者的意思，有时已经与耶稣的原意相反。今天，即使最不懂圣经的西方人也"晓得"，一个撒玛利亚人具有同情心，而法利赛人则是"坏人"。可是，公元1世纪任何一个犹太人都绝对**不会**这样想——在他们看来，撒玛利亚人是让人憎厌的杂种，法利赛人则是宗教领袖之中最具声望的。若要对一群处于21世纪美国典型保守派信徒产生相同的效果，传道人就应该考虑把故事重新演绎，以一位白种英裔的新教徒代替那个被弃路旁的人，以两位正直的本地牧师代替祭司和利未人，并且以一位宗教激进主义者(或是一位无神论的黑人女权主义者!)代替那个撒玛利亚人。这样的传道人如果牧养着一群怀有种族主义、民族主义或性别歧视的会众，他还应当考虑，若他以这种方式忠于圣经真理的话，是否会砸掉他的饭碗，而且他是否准备好付上这个代价![42]

415

10.1.3.2 神迹故事

神迹故事是福音书中另一种独特的"形式"。圣经的神迹"是一件触目惊人的事件，超越人类的可能性之外，在其中相信是神的工作，不论是直接或通过中介施行。"[43]常见的主题包括描述某人的苦况、呼求协助、施行神迹者的回应、神迹本身、群众的回应，以及施行神迹者对那些反应的回应。还有其他许多特征和变化，也会经常出现。[44]

自从启蒙运动以来，除了最保守的释经者之外，大多数人若非试图把这些故事合理化(rationalize)，就是把它们非神话化(demythologize)。较为古老的理性主义进路是设法把福音书中的超自然事件，解释为科学化的自然事件。在使五千人吃饱的神迹里，各人领受的是小片碎饼，预示了耶稣即将设立圣餐。耶稣在水面行走的神迹，其实是他在浅水的沙丘上行走。

到了19世纪中期，上述取向被认为是误导性的，因而受到普遍拒绝。学者开始把神迹故事视为神话——为了赞扬推崇耶稣、宣传他的神性而创作的虚构故事。在20世纪中，形式批判学者和存在主义神学家开始发扬非神话化的概念——致力从神迹故事中，在这个已经否定超自然的科学时代中，找出仍然可以信赖并应用的神学信息。换言之，他们致力于找出剔除"神话"以后所剩余的部分。故此，他们主张，虽然耶稣可能没有奇迹性地治病或赶鬼，但他确曾叫人关怀身心的健全，并且叫人拒绝一切危害个人健康的恶事。[45]

416 当然，科学从来没有否定超自然事物。由于爱因斯坦的相对论指出的不确定因素，以及海森堡(W. Heisenberg)的测不准原理，量子物理学使20世纪的科学家远较从前谨慎，不会随便宣布神是不可能存在的，或神不可能直接介入人类历史的主张。与此同时，福音派基督徒从没放弃一个信念，即相信圣经的神迹是确实的历史事件。[46]可是，具讽刺意味的是，不少保守派人士在**应用**福音书的神迹之时，竟然跟那些较自由派的非神话化者相差无几。保守派并不反对神迹，只是把它们局限于圣经时代！虽然**耶稣**曾经以超自然的方法使暴风止息，但是今天如果**我们**期望他介入气候中，就显得愚蠢了。20世纪80年代中期，有福音派政客罗伯逊(Pat Robertson)声言，自己曾借着祷告促使一个台风改变方向，远离美国东部海岸，当时取笑他的人中，来自福音派的人数至少跟其余人数相等。相反地，我们接受教导，说这神迹事件的正确应用是耶稣"止息我们生命里的风暴"，让我们在危机中得享平安。如此解释，则这个记载中不寻常的超自然成分仍然与我们无关！

来自各派神学传统的释经者，逐渐认同一个更佳的取向。[47]福音书神迹故事的作用，首先是**基督论**的，以便证明耶稣的身份，然后是**救恩历史性**的，用来证实耶稣宣称神的王权已经进入人类历史。故此，有一次耶稣在赶鬼以后说："我若靠着神的灵赶鬼，这就是神的国临到你们了。"(太12:28)当施洗约翰从狱中差人去问耶稣，他是否真是那位要来的弥赛亚时，耶稣吩咐人回复他说："瞎子看见，瘸子行走，长大麻风的洁净，聋子听见，死人复活"，而且"凡不因我跌倒的就有福了"(11:5—6)。这样，平静风浪的神迹表现了耶稣在行使神权。就像旧约的耶和华一样，耶稣是风浪之主(比较拿1—2章；诗107:23—32)。福音书的记载都指出，这个神迹促使耶稣的门徒询问他的身份(太8:27；可4:41；路8:25)。虽然这个神迹没记载在《约翰福音》中，但《约翰福音》一再肯定神迹是"记号"("sign"，表明耶稣是神儿子的证据；编按："和合本"一般是译作"神迹")，其作用是引导人相信基督(例如约2:11；7:31；10:25；20:31)。[48]

从耶稣的本性及其作为引导出神的原则，若按此原则去理解一些较不寻常的神迹故事，其中的意义会立即豁然开朗。使水变酒的神迹，象征着神国值得庆贺的新时代，这与犹太教过去的束缚迥然不同(约2:1—11)；咒诅无花果树是一次活泼的实物教学，表明如果以色列坚持拒绝它的弥赛亚，就必定会遭灭亡(可11:12—14，20—25)；耶稣在水面行走一事，向门徒揭示了他的身份——他就是

耶和华(可 6:45—52 及平行经文)。《马可福音》这令人费解的措词:“意思要走过他们去”,我们大概应该理解为“他将要把自己显明给他们”(6:48;比较出 33:22;34:6,神向摩西显明他自己)。这样,耶稣接下来的宣告:“是我”(直译作“我是”,希腊文是 *egō eimi*,50 节),就与《出埃及记》3:14 神向摩西启示的名字呼应。[49]

因此,就福音书的神迹于当今的应用来说,它应该是福音性而非培灵性的。耶稣使风浪止息,应该引起人们提问:这人是谁?与我何干?正确答案是神差来的弥赛亚。在这个时代中,当某些似乎是超自然的医治、赶鬼之类的经历,甚至偶尔某些“自然”神迹逐渐普遍时,我们可能会坠入压抑圣灵的危机中,拒绝祈求复活的基督在今天再次行神迹——主要目的并非为使信徒受益,而是为使未得救者相信基督。难怪今天世界上许多最让人触目的神迹,正是发生在那些长期由非基督徒,甚至是由神秘宗教和习俗支配的角落(不幸地,西方世界越来越多地方回到这样的异教思想中)。虽然神国已经断然进入公元 1 世纪的以色列,但要在全世界建立起神的治权,却是一个渐进而持续的过程,仍有待完成。诚然,我们必须时常提防伪装的神迹。不过,今天的基督徒可以期待用正当的方式来应用福音书的神迹故事,奉耶稣的名,祈求神同样彰显他的能力,显示他的神性,并他在所有受敬拜者之上的至高权威。[50]

10.1.3.3 宣讲故事

福音书还有第三种重要而独特的形式,它有好几个名称:格言(apophthegm)、范例(paradigm)、宣讲故事(pronouncement story,或译作“表态故事”)、冲突故事(conflict story)及言行录(chreia)。这些名称各有其历史渊源,分别指向略有不同的几个文学类别。其中“宣讲故事”是最为常用而又不解自明的。

这类文体在福音书中相当普遍,是指一种篇幅短小、自成一体的叙事文,其功能主要是引出耶稣讲说的关键高潮言论(或宣讲)。这些宣讲的性质通常是格言性的。正如格言(或箴言,见前文)一样,它们是以精练易记的句子来教导智慧的原则,不应将之当成绝对真理。这些句子大多强调,耶稣的信息和他的事工是相当新颖的,因而惹来犹太听众的实时反对;因此,这些叙事文也称“冲突故事”。有些类似希罗文学的“言行录”,“被认为是出自某个人物的精练句子或突出行动”,概要式地展示该人物的生平或教训的重要一面。[51]

《马可福音》2:13—17 是宣讲故事的典型例子。呼召利未一事构成一个高

潮，耶稣向批评他的法利赛人表明立场："康健的人用不着医生，有病的人才用得 418 着。我来本不是召义人，乃是召罪人"(17 节)。显然，这些是一般性的原则。健康的人有时也需要医生提供预防性的药物，而耶稣偶尔也会在那些自以为义的人群中间做工，这可能是希腊文 *dikaioi* 在此的意思(参见 14:1—24)。不过，这两类情况都属例外，并非常规。同时，耶稣的宣告挑战了(至今仍在挑战)传道事工的传统观念。无论是在耶稣还是在我们的时代，大部分宗教人士都不会考虑优先向被社会排挤的人群传道和医治。毫不意外的是，这个宣讲故事/冲突故事只是《马可福音》连续五个故事中的一个(可 2:1—12，13—17，18—22，23—28；3:1—6)，它们都是以语带恶兆的小注作结："法利赛人出去，同希律一党的人商议怎样可以除灭耶稣"(可 3:6)。这个故事到最后用扼要的方式，表达了耶稣的使命及其信息的核心——在日益增强的反对力量下，寻找拯救失丧的人。另一组宣讲故事出现于《马可福音》11:27—33；12:13—17，18—27，28—34 和 35—37。无论就哪个例子说，我们都应该把焦点放在高潮句子上，认清故事对当时的宗教形势所造成的巨大挑战，避免视之为放之四海皆准的真理。

10.1.3.4 其他文学形式

学者在福音书中还识别出许多形式。其中不少有对应的旧约形式：法律格言、祝福或祸哉宣告、预告和诞生故事、呼召和确认的场景、临别遗言，等等。[52] 大部分象征语言在福音书中也甚为普遍。事实上，有人估计，耶稣的教训有 90%以上是以诗体或象征的语言来表达的。这不但对群众产生吸引力，更显然是为了方便记忆。[53] 虽然我们在此不能详述，可是研经者如能掌握以上所列的原则，就可以有信心着手解释大部分福音书的记载和经文了。[54]

10.2 使徒行传文体

正如读者可能预期的，《使徒行传》(路加两部著作的第二部)的文体与福音书十分相似。《使徒行传》1:1 已经溯源至《路加福音》，暗示第一部的序言(路 1:1—4)也适用于第二部。假如福音书可以恰当地称为神学传记，那么，"神学历史"(theology history，一种选择性地记述某段时空内彼此相关的事件，以传达神学信息的叙事文)一语就最能说明《使徒行传》的性质了。[55] 与传记不同的是，使

徒行传并非集中记载一位主角。《使徒行传》的内容范围更广，呈现了几位早期 419
教会领袖生平中的重要片段。再说，“使徒行传”这个名称是误导的，因为在头几章之后所见的，只是十二使徒中的两个。路加大部分的记述，都是环绕着彼得和保罗，以及一些次要的配角，例如教会执事（司提反和腓利）。“圣灵行传”（Acts of the Holy Spirit）大概是一个比较中肯的名称，因为从路加的观点看来，圣灵在五旬节降临并随后充满信徒，就是初期教会诞生和成长的关键。

正如福音书一样，许多解释《使徒行传》的人都屈从于神学与历史之间的错误分割。在两极的一端，保守派学者偏向于考古和其他类型的研究，为了证明书卷在历史方面的可信性，但在他们成功做到这一点的同时，往往忽略了路加心中最重要的神学关注。[56]自由派学者通常对路加的神学观点更为敏锐，不过，与此同时，他们却不必要地主张路加与其他福音书作者有矛盾，而且与保罗书信或历史事实都不吻合。[57]第三个取向减低了路加的神学及历史方面的正确性，反而强调那些在古代读者看来必然是有趣和富冒险性的特色。这个取向把《使徒行传》视为流行小说或野史传奇之类，书中所包括的许多细节，只为增加读者的乐趣罢了。[58]

10.2.1 对释经的意义

我们相信恰当（和合宜）的做法是采用上述全部三种观点来描述《使徒行传》的文体，不必将之互相对立。大量证据证明《使徒行传》的历史性，包括了风土人情等丰富资料，多得不容忽视。[59]不过，正如路加处理福音书的手法一样，他不是纯粹为了历史而写历史；相反地，他写的历史是为了教导读者他相信神在这世界正在成就的是什么，以及神借着他所写的事件吩咐信徒什么。就像希腊—罗马时代其他“行传”（praxeis）的作者一样（包括后来以不同使徒名义撰写的次经“行传”，这些作品的历史性比较可疑）[60]，路加以活泼而有趣的方式写作。故此，我们也不应该以为每一项细节都必然有神学意义。例如，《使徒行传》27 章记载保罗的海上旅程，有大量的航海资料和历险情节，它的目的似乎是为了加强戏剧性效果，制造悬疑感，同时也强调神眷顾保罗的主权，让他完成他的召命——比较 23:11。

10.2.1.1 纵向思考

420

路加撰写使徒行传的过程，很可能与《路加福音》的成书过程相似：他把两类资料整合起来，包括有关各项事件的零碎记录，以及来自目击者的口述历史。此

外，有好几处地方，路加把记述中的第三人称转为复数第一人称（由"他"或"他们"改为"我们"做这做那），暗示了在那几个处境中，他是身处现场的。[61]不过，路加把这一切素材加工整合，成为一篇完整的作品。故此，若采用来源批判学或类似的编修批判学的取向来处理使徒行传，极可能只流于空谈，因为这等方法要求把正典形式跟早期底本比较。[62]假如我们有《使徒行传》的平行作品，正如福音书那样，局面就会完全不同，可是我们没有那样的作品。故此，我们无法创造出一部合参版本，容许我们做出**横向思考**。

从另一方面看，我们手上却有丰富的资料，容许我们做出**纵向思考**。《使徒行传》的大纲，比任何一卷福音书的大纲都要清晰。我们把《使徒行传》1:8 理解为神学序言，说明路加的写作目的。他期望记述基督教在文化和地域上扩展的某些片段，借此表达福音是给万民的信息。因此，他在开始部分记述的差不多都是耶稣最初的门徒，他们居住在以色列的政治和文化中心——耶路撒冷。然而，到了结尾部分，不过是 30 年之后，福音已经扎根于罗马，那是公元 1 世纪支配着欧洲和中东一带的罗马帝国的政治和文化中心。就在那短短的年日之间，基督教已由一个几乎纯粹是犹太人的小教派，变成一个主要由外邦人组成、遍及罗马帝国的宗教了。

路加分别在六处地方，把各个主要段落划分界线，总结基督教扩展的各阶段（徒 6:7；9:31；12:24；16:5；19:20；28:31）。每一个总结句子都提到，主的道兴旺起来，越发广传。故此，以下是使徒行传一个非常可能的大纲：

Ⅰ. 基督徒向犹太人传福音的使命（1:1—12:24）
  A. 教会在耶路撒冷（1:1—6:7）
  B. 教会在犹太全地、撒玛利亚和加利利（6:8—9:31）
  C. 教会在巴勒斯坦和叙利亚一带的扩展（9:32—12:24）
Ⅱ. 基督徒向外邦人传福音的使命（12:25—28:31）
  A. 保罗第一次宣教行程和耶路撒冷会议（12:25—16:5）
  B. 保罗其余两次宣教行程的向外扩展（16:6—19:20）
  C. 到耶路撒冷然后去罗马（19:21—28:31）[63]

421 因此，若要正确解释《使徒行传》的某段情节，我们就应该先从该书的整体大

纲，找出这段情节在主题发展上所占的位置。这样有助于我们看见路加的基本主旨，而避免一些他并不打算在该段经文里解决的次要问题。在第8章中有两个最好的例子。这一章的两个主要段落包括：一是撒玛利亚人归主受洗，其中有众人皆知的术士领袖西门（徒8:5—25）；二是埃提阿伯太监在往迦萨的路上归主受洗（徒8:26—39）。现代有关水礼、圣灵的洗、永远确据等富争议性的问题，使今天的读者常常会问这样的问题：撒玛利亚人相信了腓利所传的道，圣灵为什么没有马上降临呢？术士西门有否真的得救？如果他真的曾经得救，他有否失去救恩？埃提阿伯太监归主以后，当他们来到一处有水的地方，腓利马上给他施洗，这是否有重要意义？

虽然以上都是一些合理的问题，不过它们都是**我们**的问题。当路加写《使徒行传》这一章时，大概全没想过这些。这段经文所在的大段落，正是在大纲中主要提及福音如何突破犹太人地域范围的一段。故此，《使徒行传》第8章的两项主要情节，就是**撒玛利亚人**首先领受了腓利所传的福音，然后是一个**太监**，从正统犹太人看来，两者都是在礼仪上不洁之人。因此，《使徒行传》对现代基督徒的主要应用，重点不在于圣灵何时来临或其作用如何，也不在于水礼要用多少分量的水，或信主多久才受洗。相反，这些经文应该唤醒今天的基督徒，谁是在我们世界里的撒玛利亚人和太监。基督徒的服事绝不可忽略当今的"贱民"或受社会排斥的人，例如艾滋病患者、无家者、未婚妈妈、吸毒者、同性恋者之类。[64]

纵向思想也包括了视**《路加福音》和《使徒行传》**为一个单元。《路加福音》某些可识别的编辑重点或神学重点，很可能在《使徒行传》再度出现，故此研经者应该特别留心。[65]上文提过的一个主题，即耶稣对受社会排斥者的怜爱，必然在这一类之列。同样地，路加还关心两个主题：圣灵与祷告在信徒生命中的角色。故此，我们不应忽略了这类经文，包括那些记载教会聚集祷告，寻求神的引导，以求"同心合意"的经文（徒1:14；2:46；4:24；5:12）。在这个时代，虽然有很多基督徒强烈主张要学效"新约教会"的模样，但几乎没有人透过整体信徒长时间的聚集祷告，来达致全体或差不多全体一致的决定。然而，那才是《使徒行传》中记载的不变模式！

即使没有把《路加福音》与其他福音书作对观式的比较，只是比较《路加福音》与《使徒行传》，也可以发现结构或主题方面的平行。《使徒行传》的门徒积极效法耶稣生命的某些方面，就如《路加福音》所描述的，这样的情况十分常见，试

看最早期基督徒的某些神迹。以尼雅的故事(徒 9:32—35)十分近似《路加福音》5:17—26 耶稣医治瘫子的事件,甚至在遣词造句方面也极相似:"起来! 收拾你的褥子……"至于叫大比大复活一事(徒 9:36—43),则与耶稣使睚鲁的女儿复活

422 一事(路 8:40—42, 49—56)有着奇妙的平行。事实上,耶稣对两个死去的女子用亚兰语所发的命令,很可能只差一个字母:*Talitha cum*("女儿,起来吧")与 *Tabitha cum*("大比大,起来")![66]

或者,比较一下《路加福音》和《使徒行传》最后几章经文。《路加福音》的结尾用了大量篇幅,详细记载耶稣的受难与死亡。事实上,《路加福音》9:51 比其他福音书更早介绍耶稣启程往耶路撒冷,走向十字架的主题。《使徒行传》也是一样,把叙事节奏拖慢,以便集中记载保罗前往耶路撒冷的最后一程(也是生死攸关的一程),以及在该处等着他的苦难和监禁(在该撒利亚和罗马)。我们不肯定路加是否在保罗死后才撰写《使徒行传》,但他肯定见到保罗人生的最后一程与耶稣的相似。《路加福音》和《使徒行传》之间有着这类共通点,暗示在路加心目中,不论就属灵的能力,或就必受苦难的事实而言,忠心门徒的人生经常是与基督相仿的。故此,在保罗身上适用的,理应也适用在我们身上。可惜,"能力"与"受苦"这两个主题的结合,不常见于现代基督教圈子;那些成功强调其中一面的,往往忽略了另外一面。[67]

10.2.1.2 五旬节的意义

若要正确解释《使徒行传》,必须了解第 2 章所发生的事件的意义。它标示着摩西之约时代与新约时代之间的一个转折点,这个转折点之成为可能,是由于耶稣代赎受死,借其复活证明他是神的儿子,并由父神高举至右边(徒 1:1—11)。严谨的释经必须采用一种中庸的观点,介乎传统的时代论与毫无限制的圣约神学之间的一条中间路线。换言之,释经者必须避免那种过分强调两个时代之间的连续性或中断性的解释。[68]按照路加的理解,彼得那篇论约珥预言的应验的讲章(徒 2:14—21;比较珥 2:28—32)强烈暗示:前所未有的一种属灵能力的充满,从此以后将成为跟随耶稣者的特色。例如,圣灵的洗礼并居住在信徒之中(徒 2:38—39;比较林前 12:13),以及说方言的现象(徒 2:5—12; 10:44—46; 19:4—7),就成了新旧约时代的一个分水岭。尽管这些最早期的基督徒没有立即把这个分水岭辨认出来,他们也不是毫无意见的冲突,但他们终于逐渐领会并相信,所有信徒(无论是犹太人还是外邦人)除了在基督里已经成全之外,都不用遵守

旧约的律法(徒 10:1—11:18; 15:1—29)。所以,我们必须谨慎,例如不要假定《使徒行传》1 章 22—26 节中的决策模式,就是基督徒应该跟从的典范。虽然"掣签"是旧约时代常用的恰当方法(参利 16:8;民 26:55;尼 10:34),但在新约圣经里就不复见。事实上,紧接着这事件之后的圣灵恩赐,大概就是让基督徒用来取代旧方法(例如掣签)的新方法。[69]

另一方面,释经者应当提防过分断然划分五旬节前后的日子。虽然我们今天不会再掣签,可是我们不应判断早期门徒的这种做法是错误的。有人认为,保罗才是真正由神拣选作为代替犹大的使徒,这个看法缺乏新约的释经证据支持。[70]那在掣签之前已经存在的对于祷告和合一的关注,显然延续至五旬节之后的时代。

释经者在不过分强调新旧两时代之分的同时,也必须避免贬低《使徒行传》的正面价值,认为那不过是反映两约之间的过渡时期。[71]无可否认,《使徒行传》确实是叙述过渡时期的现象。如果在经文叙述的期间,门徒还未完全领会他们在基督里的自由,那么我们就必须小心谨慎,切勿胡乱效法他们的行为,例如耶路撒冷的希伯来信徒坚持要保罗恪守献祭的习俗(徒 21:17—26)。[72]不过,这样的谨慎态度是培养自一种洞察力,敏锐地辨识路加作为叙事者所提供的线索,暗示了何者为神所喜悦的事,何者不是。正如处理旧约圣经的许多历史故事一样,研经者要从经文本身找出线索,以判断它所表现的是一个好榜样、坏榜样,还是中性的例子。叙事文教育读者的方式,往往比说教式的作品来得间接,不过只要我们找对了经文的原意,这并不减损它的规范性。[73]因此,读者至少必须避免把《使徒行传》21:17—26 看得过于正面,视之为一个模范,因为下文是说这样的计划终告失败(27—36 节)。

可是,当提到《路加福音》记载早期基督徒的"共产制度"时,若抱相同的态度就错了。虽然有人主张(通常是资本主义的忠实支持者!)《使徒行传》2:44—45 及 4:32—37 的凡物公用是走了歪路的失败尝试,但路加似乎是以这些个案作为正面模范。他这样描述其结果:"主将得救的人天天加给他们"(徒 2:47),而且"众人也都蒙大恩。内中也没有一个缺乏的"(徒 4:33 下—34 上)。[74]

然而,若把书中的一些转折点定为分水岭,以为救恩的信息从此不再惠及犹太人,也同样犯了偏差的毛病。不错,保罗有好几次因为遭到犹太人不断的拒绝和仇视,由犹太人转向外邦人(徒 13:46—48; 18:5—7; 19:8—10; 28:23—28)。

但当保罗周游各城之时，这类事情重演了好几次，正好驳斥了一种主张，认为《使徒行传》诸如此类的片段让我们看见一个一般性的策略，就是放弃向犹太人传福音，改为只向外邦人传教。尽管在《使徒行传》的结尾，保罗在罗马最后一次由犹太人转向外邦人(徒 28:23—38)，这也不能证明在别的经文中有着相同的福音策略。再说，保罗在给以弗所长老的一番临别赠言里(徒 20:18—35，他提出了日后教会领袖的事奉榜样)强调，他是向"犹太人和希腊人"宣讲福音(21 节)。而且，《使徒行传》19:10，17—18 更清楚地说明，甚至当保罗在以弗所转移了传道据点以后，仍然有犹太人听见并相信福音。[75] 以上的综览排除了一切比较极端的早期时代论，他们主张在新约圣经中，唯有那些出现在使徒行传某个所谓转折点之后的经文，才对外邦信徒有规范的作用。

424

10.2.1.3 《使徒行传》作为叙事文

我们已经指出，叙事文教导读者的方式通常比说教式的作品来得间接，但不减损其规范性。戈登·菲与道格拉斯·斯图尔特在他们早期的说法，"除非圣经明言我们必须做某些事，不然的话，只是叙述性或描述性的内容，必不能当成有规范性功能"之外，进一步澄清说："除非它能够在其他基础上证明，作者有意以这种方式发挥功能"，他们的补充是正确的。[76] 我们想进一步强调：《提摩太后书》3:16 提供了基础，假定研经者可以从每一段经文中学到某类教训，即使是叙事文。我们已经在前文颇为详细地讨论过，例如比喻如何令一些角色互相衬托，让读者效法或避免他们的行为。有时候，比喻的上下文已经清楚表明这个重点(例如路 10:37；13:3—5；18:1)，这暗示我们应该在别的情况下也可以得出类似的结论。不过，当经文缺少直接的吩咐时，我们在解释上就要更为谨慎。那么，我们应该如何解释《使徒行传》呢？首先，我们要研读全书，以判断某些特定事件在全书是否有一个一致的模式，抑或路加所提出的正面例子是随个别情况而不同的。如果是前者，那表示路加是在强调一条具有规范性的一致原则；如果是后者，则表示需按个别情况而灵活应用。[77]

还有许多例子。迦玛列就十二使徒给公会的意见，宽大地给予使徒自由("我劝你们不要管这些人，任凭他们吧！他们所谋的、所行的，若是出于人，必要败坏；若是出于神，你们就不能败坏他们，恐怕你们倒是攻击神了"，徒 5:38—39)。当保罗在以弗所遇上"行邪术"的宗教时(相当于我们所谓的"神秘宗教")，采用的却是另一种原则：强烈鼓励以弗所人放弃他们的习惯，并且把有关邪术的

书烧毁(徒 19:17—20)。

425

在《使徒行传》中出现的教会管理及组织模式,让我们看见令人眼花缭乱的众多形式。无论是公理宗、长老宗、圣公宗,全都合理地援引《使徒行传》的经文,以支持其教会体制及领导概念。在《使徒行传》6:1—6 中,由全体会众选出众使徒的助手。在 13:1—3 中,最优秀的一群教会领袖选派巴拿巴和扫罗去从事宣教的事奉。在 20:17—38 中,保罗好比一位"监督"(或"主教"),把以弗所的所有"长老"召来,集体教导。每一种模式都可以溯源自不同的犹太传统或希腊—罗马传统。路加把这一切模式视为适用于不同文化、不同处境下的领导原则。若要在今天应用,就要从我们的文化中找出相应的处境来。[78] 以下出现的情况,可能不只是巧合:在地方教会一个关乎大众的决定,由全体一同讨论;一个关乎教会领袖个人事奉的问题,由人数较少的一群教会领袖决定;当向来自不同教会的对象施行教导时,就需要一位众人都服从的权威人物。

另一方面,某些事奉或传道的模式始终没有改变过。路加对圣灵充满的信念,就是一个好例子。每当信徒被圣灵充满——这在同一个人或同一群人身上会重复出现(徒 2:4; 5:8, 31; 9:17; 13:9)——他们就有能力敢于宣讲神的道,或奉耶稣的名行大能的事。保罗在《以弗所书》中描述圣灵充满的不同结果:赞美、敬拜和感谢神,并信徒之间彼此顺服(弗 5:18—21)。不过,这些描述是补足而非抵触了使徒行传的记载。一个正确的圣经教义观念,不会因着《使徒行传》是叙事文而保罗书信是说教式的作品,而把前者置于后者之下。同样也不会因为某些人偏爱前者记载的一些现象(例如说方言),而把后者置于前者之下。[79] 圣灵默示了**全部**圣经,没有一类文体是胜过其他的。

"受圣灵的洗"或"圣灵的洗"的说法,在《使徒行传》中只出现了两次,然而在新约其他地方却出现了七次,全都是同样一致的。除了一次之外,每次都是指圣灵在五旬节建立教会的最初经验(太 3:11;可 1:8;路 3:16;约 1:33;徒 1:5; 11:16),另一次用法是宣告**所有**哥林多信徒(他们许多都是相当不成熟的)已经得到这经验(林前 12:13;比较 1:7)。另一方面,在新约全书中只有三次是在某人的交谈或受洗中出现方言(徒 2:4; 10:46; 19:6)。因此,虽然方言一直是神的圣灵随**己意**所赋予的恩赐(林前 12:11),说方言却不能成为得救或基督徒成熟的准则。假如我们像新约般运用这句措辞,那么不论是在圣灵里受洗或圣灵的洗,都不能视之为等于接受任何特殊恩赐或悔改后的祝福(虽然那些经验可能是正当的),

而是应该表示圣灵在一个新信徒悔改之时，临到他的生命中。[80]

在《使徒行传》的一贯模式中，最重要的例子大概是那些关于路加主旨的——福音如何从犹太人之地扩展至外邦人之地。在《使徒行传》全书的各个部分，出现了彼得和保罗多次不同的讲道，从中我们可以辨认出共同宣讲的信息（*kerygma*，426 救恩的宣告）。早期基督徒总是把焦点放在耶稣的受死、复活和被高举上，作为他们宣讲的核心。由于耶稣的身份以及他所做的事，所有人都必须悔改，为了领受赦罪的救恩。肯定地说，这信息在新约其他地方也可以找到，即或不然，它在《使徒行传》中不断重复出现，就足以把它视为具有规范性的了。[81]

即使在众多显示这宣讲信息的讲章之中，其相异之处都指向早期基督徒讲道的另一个共同特征：关注福音的本色化。当向犹太人讲道时，彼得和保罗就诉诸旧约圣经的应验（徒 2:14—39；3:12—26；13:16—41）。当向斯多葛学派及伊壁鸠鲁学派讲道时，保罗就说明他们的“未识之神”（17:22—31）。当向路司得那些迷信神话的信众讲道时，保罗就诉诸雨水和农作物的收成，以此作为造物主显示自己的证据（14:14—18）。在每一种情况下，讲道者致力于建立与听众之间的共同基础，好让听众有最大可能接受信息。同样地，在每一种情况下，他们必定讲到一个关乎永生神的独特见证，那通常是借基督的身份和工作毫不含糊地带出的。无论哪个时代的基督徒，都可以从这些例子学习跨文化的事奉，而且还可以更上一层楼。[82]

10.3 书信文体

10.3.1 对释经的意义

10.3.1.1 一般考虑

乍一看，就书信的文体作评论，似乎没有什么好说的。书信就是信件。跟许多古典希腊文作品相比，新约的信件比较浅白，没有那么公式化及较少美感，但一般仍比普通的个人信件篇幅稍长，结构较为严谨，而且有较强的说教性。[83]正如使徒及早期教会其他领袖写给各教会或信徒的著作，新约书信主要是教导神学和提供伦理指导。故此从某一观点来看，解释这类书信比解释其他圣经经卷427 来得轻省。书信的作者相信他们所传的教义，并且遵从当中的吩咐。例如，略读

《罗马书》就会看出，保罗的重点是教导神的救恩计划——从普世人类的罪性（罗 1:18—3:20）、在基督里称义（3:21—5:21），到借着圣灵成圣，并在未来得荣耀（6—8 章）。书中重要的主题包括：身心整全的更新变化（12:1—2）、属灵恩赐的忠心运用（12:3—8）、基督徒的爱和顺服（12:9—13:14），以及约束个人自由的操练（14:1—15:13）。难怪许多人因为阅读《罗马书》而相信基督，并且在生活上与他同行而成长——不需要其他释经学课本！

可是，若对新约书信进行更详细的分析，就会显露其中的复杂性。虽然书信是新约文体中最经深思熟虑而撰写的、最直接的教导作品，但也是最“应景的”（occasional）。换言之，作者针对特定的处境，写信给面对着独特问题的个别对象。释经者务须准确重建原来的“应景”之处和写作目的，以求从处境性的应用中，理出一些不受时间限制的原则。同一位读者阅读《罗马书》觉得一目了然，但当他见到《哥林多前书》11 章论及保罗对男女信徒蒙头的教导，以及遵守主餐的正确态度时，就会有点儿困惑了。在今天许多文化中，几乎没有基督徒会注意在教会内人们头上的所戴之物，或留意他们的头发有多长（在此也有例外！）；几乎没有（也许根本没有）教会在主餐时提供大量的酒，以致要担心有人喝醉。事实上，许多教会情愿以不含酒精的果汁代替酒。[84]

本书在第十二章将会详细讨论如何从处境化或因应文化的应用方式，理出一些放之四海皆准的原则，不过这个问题在解释书信时就要特别留心。有时，书信的历史背景已足以让释经者得知如何着手处理；也有时候，书信的内文本身已有线索。例如，从讨论主餐的经文（林前 11:27—29）可以引申出一些普遍原则，适用于可能是醉酒以外的情况。当信徒“不按理”吃喝时（27 节），就是干犯主的身体、主的血。哥林多人的暴食与醉酒所牵涉的最大问题，就是造成其他人没有足够的饮食（21 节）。所以，当教会成员漠视彼此的需要时（而且破坏了基督的身体），他们就是没有准备好领受主的筵席。请注意，对经文的这种应用有别于一般（但错误）的看法，后者认为当信徒自觉“不配”（unworthy）时，就不应该领圣餐。其实此处的希腊文用词是副词而不是形容词——意即我们不可“不按理”（unworthily）吃喝。[85]

以上最后一个例子说明，解释书信有另一条普遍原则：释经者必须把书信准确定位，尽可能确定它的历史处境。幸好，至少就保罗书信来说，只要把书卷从头到尾仔细阅读一遍，通常就会发现该书的读者及相关处境的资料。[86]若把该书 428

与《使徒行传》的资料互相参照，往往又会发现额外的资料[87]，而研读其他古代作者笔下关于初期教会所在诸城的描述，更有助于拼凑出整体的图画。[88]故此，我们可以从《腓立比书》的经文中，知道不少关于保罗在当地遇到的反对者的资料（腓 1:15—18; 3:2—11)。我们可以阅读《使徒行传》的背景资料，由此了解保罗在加拉太所对抗的异教迷信之风（比较徒 14:11—13 和加 3:1)。如果我们读过别的历史资料，得知那座位于哥林多城附近一个悬崖顶上，俯视全城的巨型阿弗洛狄忒神庙，曾一度聘用超过1000名男女"庙妓"的话，我们就可以明白，保罗在《哥林多前书》中为何要耗费许多笔墨描写性道德了（林前 5:1—13; 6:12—20; 7:1—40)!

当然，并不是所有书信都可以那么容易确定其历史背景的。例如，释经者对于《加拉太书》就有两种极端的看法。到底写信的对象是南加拉太还是北加拉太，其年份属"早期"还是"晚期"（即在《使徒行传》15 章的教会会议之前或之后)，释经者之间颇有争论。上文提过把《使徒行传》14 章跟《加拉太书》3 章互相参照的做法，只有在该信是早期写给南加拉太省教会的情况下，才是可行的。[89]至于《希伯来书》(作者不详)以及大部分所谓普通书信(《雅各书》、《彼得前书》、《彼得后书》、《约翰一书》、《约翰二书》、《约翰三书》和《犹大书》)的收信地点或年份，从书卷所知的就没有那么多。也有几封以保罗的名义所写的书信（最突出的是《以弗所书》、《歌罗西书》和教牧书信——《提摩太前后书》和《提多书》)，以及《雅各书》、《彼得书信》、《犹大书》，经常被认为是托名的作品（即由其他人执笔，但以一位使徒或卓越的基督教人物之名写作)，其年期也许比那名字所代表的人物晚了一代或以上。[90]这样的观点使任何与来源有关的讨论，都被归类为至多是有启发性的推测而已。

因此，关于**托名写作**(pseudonymity)的问题，有几点值得提及。作者是谁的问题，对于(比如说)如何解释《提摩太前书》2:8—15，可以有颇大的影响。基于各种理由，很多学者认为保罗不可能撰写教牧书信(《提摩太前后书》和《提多书》)。他们把这三封书信视为保罗的一个门徒的作品，在保罗之后一代成书，当时的教会逐渐制度化，沙文主义盛行。那时候，基督徒已经忘记了耶稣和保罗所提倡的平等主义（特别参见加 3:28)，而倒退到周围文化的歪风败俗之中。这样的一个观点，容让基督徒无须理会《提摩太前书》2:12 不准妇女在教会讲道或管辖男人的限制。

某些学者在看见同一作者的不同书卷内的神学互相“抵触”，或当观察到书卷的风格或特质有明显变化时，就随便诉诸托名的原因。另一方面，比较保守的学者一直以来拒绝接受托名之说，因为那与圣经的默示或权威不符。他们声称， 429
书信的开头既然写着“保罗……的使徒”，那么，就不可能由保罗以外的人撰写。

然而，以上两种说法都经不起严谨的审视。书信之间在语言或神学方面的差异被夸大了。事实上，我们从任何一位圣经作者所得的实质材料是那么有限，而作者就不同处境所采用的风格又有所不同，所以我们怀疑，现代读者能否归纳说，在书信的头一节出现的那个名字，一定不可能是写信人。[91]

可是，我们也不可不加批判地阅读这些经节。今天，没有人会由于《国会记录》把某位议员助手所撰写的（更可能是从未在议会内发表过的）一篇讲词归在那位议员的名下，而提出抗议。我们都明白这是写作的惯例。读者也不会因为看了一本名人传记，从序文得知其实是由一位代笔人把名人的回忆录整理成书，就责备出版社犯错。今天许多讲道家的著作，都是这一类。在许多情况下，“作者”甚至没有提及他的代笔人，或在书中任何地方加以言明。于是，我们必须提问，在公元1世纪的基督徒之间，托名写作是否一种为人接受的文学惯例？其实，在两约之间的时期，通俗的犹太作品汗牛充栋，从其中可见，基督教之前的犹太教可能已经接受了托名的做法。虽然自从公元2世纪中期开始，基督徒极力对抗诺斯替派及其他异端的著作，显示他们一致拒绝这种做法。不过，在1世纪又如何？这个问题现时还没有一致的裁决，两方面的证据都嫌过分贫乏。[92]

最能帮助讨论进展的方法，就是证明某卷书信是依从一种明确的托名写作格式。在芸芸假说之中，鲍克汉姆（Richard Bauckham）的观点可能最具说服力，他认为《彼得后书》近似一向的托名遗训（testamentary）文体。[93]据鲍克汉姆看来，《彼得后书》1:15说明，这封书信是“彼得”死前不久给其追随者的最后指引。可是，鲍克汉姆指出，这恰好是遗训的功能，这类作品是由一位伟大人物的追随者，在过了一代或更久的时间之后撰写，告诉读者假如那位伟人活着，他会说什么话。据此看来，《彼得后书》的读者完全明白彼得已经死了很久，他们不会认为该信的作者有什么欺骗的意图，反而承认这类托名的做法是理解该信文体的一个关键。即使到了公元200年的时候，德尔图良还可以解释道：“学生发表的文章被视为是老师的作品，这是容许的。”（*Against Marcion* 4:5）当然，遗训也可以由 430
死者生前以自己的名义撰写的，而且《彼得后书》的众多特征也并非跟遗训的特

色完全一致，所以鲍克汉姆的假说只能算是“有可能”而非定案。更重要的是，这类托名的理论，无论如何都不会减损书信的权威；不论作者是谁，它对信徒所具有的规范作用都是不变的。

10.3.1.2 具体考虑

若要正确解释新约的书信，我们就要将之与希腊—罗马时期的信函作比较。当时典型的写信格式（这也是公元1世纪的老师告诫学生要依从的格式）是这样的：开头是问候语（说明写信人、收信人，并有问候之类的话），以及为收信人的幸福而表达的祷告或感恩的话。然后是信函的主要内容，包括了（一个或多个）写信的原因。如果作者有什么忠告或劝勉的话，就在主要部分之后出现。最后，信函以告别语结束。[94]

读者若是明白这些习惯，就能分辨新约书信中哪些是典型、哪些是不寻常的特征。新约书信开头的祷告和谢恩，虽然明显比一般的“世俗”信函有较重的神学意味，实际上是用来表示作者普遍认同的一般礼貌。另一方面，《加拉太书》没有感恩的部分（假如保罗写了的话，应该在1:5与1:6之间出现），而《帖撒罗尼迦前书》就有两段感恩的话（帖前1:2—10；2:13—16），读者应该提高警惕，加以留心。保罗不理会一般的格式，直接提到他对加拉太人的不满，更显出他们退回律法主义的做法是何等严重的问题。相反，保罗对帖撒罗尼迦教会表达的称赞话语，比对其他使徒建立的教会更多，难怪他会在格式以外多写一段感恩之言。

学者也把希罗时期的信函细分为不同的文体。一封像《帖撒罗尼迦前书》那样的信函，就是**规劝信**（parenetic/exhortational letter）的一个例子。保罗对帖撒罗尼迦信徒的所有称赞，正好与这类文体的手法相符。他在《帖撒罗尼迦前书》4:1—12给他们十分尖刻的道德教训（特别是关于性和工作方面的伦理），而且在4:13—5:11更正他们的神学要点（关于基督的再来）。不过，他敏锐地预备读者接受他的劝勉，先建立与读者的友谊，强调他们的进步是何等美好，而且说他们实际上也不大需要更多教导，然后才提出规劝。[95]

另一类细分的文体是**哲辩**（diatribe）：一种对谈式的教导，作者在其中假设有反对者，就其反对的意见做出思考和回应。《罗马书》1—11章大部分篇幅，都可以归入此类。虽然保罗经常谈及有人对他讲述的福音有何异议（罗3:1，9；4:1；6:1，15；7:7），但读者不可以为这样的对手必定存在于罗马教会中。比较可能的是，保罗预料他的书信将会引起怎样的反应，因此在问题还没出现之前就给出

了答复。[96]

431

在书信中还有另一种细分的文体，就是**介绍信/推荐信**(letter of introduction/recommendation)，目的是把带信人介绍给收信人，为求获得礼待。写信人通常是收信人的好友或亲属，必然会让收信人的厚意得着某类回报。《腓利门书》是这类文体的例子。保罗请求腓利门欣然接纳出走的奴隶阿尼西母回来，不要加以惩罚，保罗还答应偿还腓利门遭受的所有损失，又提醒他，其实他自己也有欠于保罗。整封书信融合了机智与说服，徘徊于恳请与要求之间。由于这封推荐信即是已为人确认的一种文体，腓利门就理应顺从保罗的要求。[97]

对于书信的文体鉴别并不总是截然清楚的，如《帖撒罗尼迦前书》、《罗马书》、《腓利门书》那样明确。然而，某些建议可以作为他山之石，改进我们的释经取向。《哥林多后书》1—7 章大部分似乎是一封**辩护式的自荐信**(apologetic letter of self-commendation)，那是一种广为人知的希罗自辩形式。虽然保罗回避了哥林多反对者无的放矢之言论，却精心设计出一段结构严谨，运用高度修辞技巧的文字作为回应。[98] 10—13 章尤其充满讽刺手法，并且大量运用修辞学家认可的自夸方式。[99]读者若能分辨保罗的写作手法，就不至于误解《哥林多前书》2:1—5了。保罗并不是拒绝当时所有"世俗"智慧的标准，只是拒绝那些持续不断地与基督十字架的福音对抗的事情。他乐意借圣灵的大能，采用有效的修辞技巧，劝服受信人接受他的观点。在任何时代的基督徒若要达致有效的沟通，也都应该如此。

某些人认为《腓立比书》零碎松散，甚至是几封信函随意凑合之作。不过更可能的是，这封书信的结构其实表现了**家书**(family letter)的格式，按次序包括以下部分：称谓与问候(腓 1:1—2)，为收信人祷告(1:3—11)，让收信人安心(1:12—26)，请求收信人也叫自己安心(1:27—2:18)，有关中介人的近况(2:19—30)，问候收信人以外的人(4:21—22)，最后祝愿健康(4:23)。除此以外，保罗偏离了传统格式，插入一段驳斥假教师的话(3:1—4:1)、一些劝勉的话，以及一些道谢的话(4:2—20)。腓立比信徒刚刚打发人给保罗送钱来，他为此表示感激，可是腓立比信徒也在别人的攻击之下，令保罗担忧。由于这两部分与一般格式不同，收信人必然会觉察其不寻常而给予最大的注意。保罗大概是为了突出这两个特别关注，才会偏离常规。[100]

书信的另一分类是按其修辞功能作区别的。古代的希腊和罗马人把其区分

432 为三类：**裁判性**(judicial，为了指证读者过去某一行动是对或错)、**劝说性**(deliberative，为了个人的未来行动剖析其利弊，做出劝告或忠告)、**夸赞性**(epideictic，以赞赏或责备，劝人持守目前的观点或价值观)。一篇完善的修辞演说包括了以下各项，不过通常都会缺少一两项：

序言(*exordium*)	申明动机，取得读者的注意和同感
陈述问题(*narratio*)	陈述问题的背景及实况
铺陈论点(*propositio*)	说明同意和争议之处
提出论证(*probatio*)	以讲者的可信性提出证据，诉诸读者的感受和/或逻辑论辩
驳斥反证(*refutatio*)	驳斥反对者的论点
结论(*peroratio*)	总结议论并激发听众的情绪[101]

许多新约书信的结构与此大同小异。我们用这种结构作为基本参考，略述新约的书信，有助于读者明白信中各部分所发挥的功能。例如，《帖撒罗尼迦后书》2:1—2是该信的论题或"铺陈论点"，整封信都是围绕这个论题：主的日子不会那么迫近眉睫，就像教会某些人士被误导而相信的那样。[102]《加拉太书》3—4:31提出大量证据，支持保罗在2:15—21所提有关因信称义的论点，其中表现了古代作家或演说家用来说服听众和读者的各种议论方式。它们也暗示了至今仍然可以有效运用的手法，包括以无可否定的个人经验为证(加拉太信徒领受了圣灵，加3:1—5，对比其此前的生活，4:8—11)、以圣经为证(创15:6；12:3；申27:26；哈2:4；利18:5；以及加3:6—14中的申21:23)、以人间的风俗习惯为证(立约的习惯、看守犯人及继承产业的常例，加3:15—18，21—22；4:1—7)、以基督教传统为证(特别是洗礼，3:26—29)、以彼此的交情为证(4:12—20)和以类比的例子为证(亚伯拉罕之约，4:21—31)。[103]

如果一封信内掺杂了两三类修辞，那么要断定该信的修辞功能，就比较困难。差不多所有新约书信都有劝说功能，因为它们的一个主要目的，就是告诉读者该做什么或不该做什么。虽然如此，我们仍然可以看出书信之间(例如《约翰二书》与《三书》之间)均有不同的强调点。[104]《约翰三书》似乎主要是用夸赞式的修辞——"作长老的"为该犹的基督徒生活方式和他待客的热诚而称赞他。虽然

作者鼓励该犹忠心持守这些美德,却不需要说服他,因为他的生活行为是正确的。然而,在《约翰二书》中,该长老主要采用了劝说式的修辞,忠告"蒙拣选的妇人"在面对那些已退出教会的异端分子时,应该采取什么正确的行动。我们也要认识我们的读者——晓得何时加以称赞,何时提出劝说。忠诚的基督徒并不需要更多教训,无需告诉他们为什么要做那些他们已经晓得是正确的事,何况在这个到处是以罪咎为推动力的社会里,我们反而需要多一点称赞!相反,在领人归主之类的场合,在越来越世俗化兼被不信者占据的社会(或教会)里,我们不敢认为基督徒的基本信念和道德观念都为众人所明白和接受,就要有思想周密的议论,来维护这一切。

修辞功能的分析也可以证明,前人认为是编辑而成的书信,其实是一篇完整的作品。上文已经谈过《腓立比书》和《哥林多前书》1—7章的例子,《罗马书》是第三个例子。某些学者把16章的连串问候看成是放错地方的附录,也许把它放在《以弗所书》结尾更为妥当。不过,比较可信的是,保罗在《罗马书》的结语其实用了夸赞式的修辞,而且有**特使公函**(ambassadorial letter)的文体特色。[105]换言之,保罗向罗马教会表明他对福音的了解,并解释他访问的目的,好为日后往访罗马铺路。他在信中提及在罗马教会中他所熟悉的人,这对他的信息易于被人接受最为有利。提到百居拉和亚基拉时所涉及的事,大概发生于他们在异地与保罗相遇或同工之时。

10.3.1.3 《希伯来书》与"普通书信"的特色

《希伯来书》和三卷普通书信(《雅各书》、《约翰一书》、《犹大书》)跟传统的书信文体不同:《希伯来书》的开头不像一封信,《雅各书》的结尾也是一样,而《约翰一书》则既缺乏问候语,也没有结语。《希伯来书》自称是"劝勉的话"(来13:22)。由于这短语在新约中只再出现于《使徒行传》13:15,用来指讲道,因此《希伯来书》原来的目的很可能是一篇成文的讲章或训诫。按此推论,书中有关背弃信仰的多次警告(来2:1—4;3:7—4:11;6:4—12;10:19—39;12:14—29)极有可能并非空谈。《希伯来书》的作者确信,他的信众之中部分有背弃基督教信仰的危机,而他希望预先提出警告。[106]

对非保罗书信的文体研究之中,最值得注意的大概是戴维兹(Peter Davids)对《雅各书》的分析了。他认为该书是一个复杂的**交叉配置**(chiasmus)结构(有关技巧参见上文)。书中有三个主题十分突出:试炼与试探、智慧与言语、财富与贫

穷。《雅各书》1 章两度介绍上述每一个主题，2—5 章则以相反的次序详论各个主题。[107]虽然这个大纲在某些地方需要修改，不过它至少反驳了对于这封信的两种普遍看法。首先，《雅各书》不像《箴言》或别的古代智慧文学，并非松散编成的教训汇集。其次，《雅各书》主要的关注不是信心与行为的对比(纵然那是自马丁·路德以来注释家的最大偏见)。这个问题虽然重要，可是雅各指摘没行为的信心(雅 2:18—26)，实际上是属于一个更大和更重要的课题：如何正确使用个人的物质资源(参见 2:14—17)。对于那些反对"让出主权的救恩论"(lordship salvation)和那些推崇"美国式生活"的人来说，他们最好根据《雅各书》2:14 的修辞性疑问句(所预期的答案是不)，仔细反省 2:15—16 的意义。[108]

434

《约翰一书》的开头和结尾都不像一封信函。在几个可能的建议之中，**劝说式讲道**(deliberative homily)大概是最适宜用来形容这封信的了。[109]就像《希伯来书》一样，它似是一篇讲章过于一封书信。正如其他劝说式的辩论文，它的目的是要说服读者。就这封信的处境而言，约翰呼吁以弗所教会跟他站在同一阵线上，持守正确的基督教教义和行为，对抗那些提倡异端、鼓吹不义行为，而且开始在教会制造分裂的假教师(约一 2:19)。假如约翰执笔之时脑海中已有大纲的话，那么虽然经过众多注释家的努力钻研，至今仍未有发现。不过，也许约翰撰写的这篇文章，其实是就着"生命的试炼"的相关主题做出系列默想(耶稣作为全人和全神，遵守神的诫命，而且彼此相爱)，那么，我们就不应该勉强把一个比原来更精密的结构套进经文里。[110]

《犹大书》很可能是更独特的犹太文体的例子，尽管采用了米德拉西(midrash)释经法(参见本书第二章)[111]，信中却没有虚构的成分。《犹大书》3—4 节简明道出写作的目的："我……就不得不写信劝你们，要为从前一次交付圣徒的真道竭力地争辩。因为有些人偷着进来，就是自古被定受刑罚的……"5—19 节并非为要证明这个事实，而是举出一连串例子，说明这刑罚像什么。在这一段中，《犹大书》运用犹太人的圣经和传统，旁征博引。他把假教师与旧约的三个例子作比较，然后加以诠释(5—10 节)。然后，他又重复这个步骤，征引了旧约的三个典型人物(11—13 节)。然后，转而采用两约之间的材料，引用并解释《以诺一书》的"预言"(14—16 节)。最后来到新约时代，《犹大书》让读者记起使徒的预言，并且加上评语(17—19 节)。《犹大书》雄辩滔滔，虽然它让现代人读来感到有困惑之处，但以当日的标准来看，犹大书的论辩实非严苛，而是温和。

近期较完整地综览关于不同书信的文体和修辞的提议，可以给我们更多的例子。Eerdmans 出版社的"社会修辞注释丛书"(Socio-Rhetorical Commentary series)相当详尽地阐述了这类大纲。[112]不过，研经者应该谨慎运用，因为许多提议都是相当近期的，而且相对而言未经考验。有几位学者已经指出，没有人可以由口述演说的形式自动变成书信的内容，而且我们不能确定保罗与其他新约书信作者同样认识这一切形式。[113]然而，信函原来都是为了诵读而写的，而且早期基督徒讲道家(例如克里索斯托[Chrysostom])都晓得这些在新约中出现的修辞形式。[114]故此，那些似乎可以在形式与内容之间特别配合的地方，我们可以较有信心采纳某一提议。

435

10.3.2 书信中的个别文学形式

对于书信采用形式批判学的研究，并不像对福音书那样普遍。就大部分内容而言，新约书信的作者并不倚重既有的文献，也不采用那些自成一体的文体。不过，也有例外的。或许在释经上最值得注意的四类"形式"是：信经(creeds)或颂词(hymns)、家庭规范(domestic codes)、口号(slogans)，以及善恶目录(virtue and vice lists)。

10.3.2.1 信经或颂词

在书信中有几处地方出现一些短小的段落，表达某些教义(通常是关于基督论)的概要，形式如古诗、圣诗或认信文。因此，学者普遍同意，那些书信作者采用和/或改编了一些在初期教会崇拜中被视为重要，而且众所周知的材料。在保罗书信中经常被人举出的例子有：《腓立比书》2:6—11、《歌罗西书》1:15—20 和《提摩太前书》3:16。彼得大约在以下三个例子里用了认信文格式：《彼得前书》1:18—21、2:21—25 和 3:18—22。辨别这类信经的原则，包括在平常的散文体中突然插入结构严密、具有诗体风格(押韵、平行)的文字；以关系代名词引出一个自成一体的思想单元，作为种种教导的理论基础；有不寻常的语言和词汇；连续列出浓缩的教义声明。[115]

当然，上述一切都有相当程度的臆测。不过，在信经或颂词的说法似乎言之成理的同时，却有以下几种含义。我们可以辨识一类资料，它们反映初期教会时代被教会公认为重要的东西，当时教会已经传至广泛地区。我们可以认识到一些早期基督教崇拜礼仪性的层面，其中有可能包括洗礼的仪文。[116]有时，我们可

以根据这些知识，推断传统与编修过的经文之间有何差异。例如，《腓立比书》2：6—11 工整地分为两段诗节，说明耶稣的降卑(6—8 节)与高升(9—11 节)。两段诗节又可以各自分为三节，每节三行，每行三个重音。但是，有一个短语破坏了这样工整的结构，那就是："且死在十字架上。"(8 节末)我们晓得，十字架是保罗所传讲的信息核心(林前 2:2)，那么，保罗大有可能是把一首当时早已存在的基督教圣诗或信经纳入他的信内，而且增加了一行重要的文字[117]——正是他要强调之处。

10.3.2.2　家庭规范

许多古代犹太和希罗时期的原始资料都包含了一些篇章，指导个人如何处于某种权力架构或尊卑关系内。这类教导往往把重点放在广义的家庭关系上：丈夫与妻子、父母与子女、主人与仆人的关系。学者于是继路德采用德语名词 *Haustafeln* 之后，称这等资料为"家庭规范"。《歌罗西书》3:18—41、《以弗所书》5:22—6:9 和《彼得前书》2:13—3:7 是这类格式的明显例子。把圣经内外的家庭规范作一比较，也许最大的发现是，当基督徒处于各类关系中从属的一方时，其价值的本质是相当极端的。现代读者一直争论：基督徒妻子、孩子、奴仆甚至国民，应该对传统上被视为驾驭他们的掌权人物或机构，顺服到什么地步？然而，古代的读者几乎(甚至根本)没有人会关注这一点。他们认为顺服是理所当然的，但当他们读到圣经对丈夫、父母或主人的权柄施予严格限制时，就大为震惊了。或许今天的教会若留心遵从上述后者的吩咐，那么前者的吩咐就不会令人觉得那么沉重了。[118]

10.3.2.3　口号

《哥林多前书》向释经者提出了一项颇为独特的挑战。在这封新约书信中，作者声明他是对教会所提出的问题和争议(口头或写信询问)做出回答(林前 1:11；7:10)。故此，《哥林多前书》的大纲读来就像保罗做出一连串疑难的解答清单：例如，关于乱伦(5:1—12)、诉讼(6:1—11)、较一般的淫乱问题(6:12—20)、结婚与离婚(7:1—40)等。在这个过程中，保罗列举了部分哥林多信徒所持的看法，然后加以驳斥。他可能接纳这些"口号"式的观点到某一程度，但他提出一些实质的限制。我们可以称这类手法为保罗的"对的，不过"(yes-but)论证方法。在几个例子中，这些口号是那么清晰可见，以致最近的英文译本在那些部分都加上引号(6:12，13；10:23)。显然，保罗自己不可能教人"凡事都可行"(6:12)而

不加上实质的限制！

在其他经文中，仍有很大可能有哥林多信徒的口号，但我们没有那么确定。我们知道哥林多信徒大概受到类似诺斯替派或原始诺斯替派的影响，因此可以合理地按照 NIV 的页边译文来理解《哥林多前书》8:1："我们都有知识，'正如你所说的。'"("We all possess knowledge, 'as you say'")。《哥林多前书》7:1 很可能也是一个口号，从 NIV 的页边译文反映出来："与女人没有性关系，对男人是件好事。"("It is good for a man not to have sexual relations with a woman")。[119] 教父奥利金（约公元 200 年）早已把这句话视为口号。事实上，当我们知道，保罗是在向教会内那些过度热衷于独身的禁欲派人士做出回应时，《哥林多前书》7 章全章就豁然开朗了，于是我们看出全章的要点是："不要为了避免发生性关系而改变你生命中的身份，或过分急于保持现状。"虽然保罗也提出一些例外的情况，但他给哥林多人的基本意见是：已婚人士不应剥夺配偶享有房事的权利（2—7 节）；丧偶者只应在不会导致欲火攻心的情况下考虑不再结婚（8—9 节）；离婚并非避免性事的正确方法（10—16 节）；对于那些从没结婚的人士，考虑独身是好的，但选择结婚也不是罪恶（25—38 节）。在保罗个人而言，他宁愿选择独身，可是他也意识到，只有少数信徒具有特别的恩赐，可以按这样的方式生活。故此，他在某种程度上赞同哥林多信徒对独身主义的提倡，但实际上防止他们过分狂热。《哥林多前书》的"特殊"处境，解释了保罗在信中所用的语调和讨论重点，有助于读者更明白，同一位保罗怎么在《以弗所书》里那么热衷于婚姻的事（弗 5:25—33）。事实上，有趣的是，《以弗所书》原来很可能是写给比较广泛的读者的。[120]

上述哥林多信徒的不同口号有几个共通点：文句精练（口号的典型特色）；反映了保罗部分同意的观点，但把这些观点视为绝对原则，就是严重的误导；而且代表了一种源自古希腊哲学，其后演变成诺斯替主义的普遍观点。释经者若辨认出这些特点，就可以对某些人提出的《哥林多前书》的其他口号做出评估。过去数十年来最流行（虽然在 20 世纪之前从未有人认真发扬过）的一个建议，是关于 14:33 下—35。提倡此说者把保罗所说有关妇女要安静顺服的意见，看成是哥林多信徒另一个歪曲的观念，那是保罗接着在 36—38 节加以反驳的。可是，33 下—35 节并不符合以上的任何一个特点。这段经文并不简洁，或不具谚语的风格。倘若 36—38 节是保罗的回应，那么他一点都不赞成 33 下—35 节的看法，

即使只是部分。那个所谓哥林多信徒的看法，与原始诺斯替主义的平等观念相反。还有其他许多解释33下—35节的方式，其中有人主张一种现代女性主义的观点，不过，若把这些经节视为口号，大概是最不可能的一种解释。[121]

438 10.3.2.4 善恶目录

最后，新约书信内还有一类常见的独立文体，列出一些从基督教的观点而论，代表着道德或不道德的品质或行为。犹太人和外邦人都经常编制类似的清单。新约中的例子包括：《罗马书》1:29—31；《哥林多前书》6:9—10；《加拉太书》5:19—23；《雅各书》3:17—18，以及《彼得后书》1:5—7。把圣经内外的资料作一比较，就显出新约这类清单目录所具有的特色，以及一两条释经原则。譬如说，在古希腊世界里，同性恋的行为一向是可接受的，但保罗自始至终都将之视为罪恶(比较罗1:24—32；林前6:9；提前1:10)，那是与众不同、惹人反感的做法，就如在今天的世界里，这样的做法也一样逐渐令人反感。然而，若要忠于福音，就必须把这等行为定为罪恶，不论在哪个时代。在一份目录内的首项与末项，通常是最重要的，其余项目的编排则不会显示特别的等级次序。[122]故此，我们大概应该以“爱”为圣灵最美的果子，也是信心生活的最大目标(加5:22；彼后1:7；比较林前13章)，并且晓得“智慧”的首要条件必然是纯洁的道德(雅3:17)。

10.3.3 保罗书信的关键神学论题

上文已经指出，如果一位作者像保罗那样，经过一段时间写了很多不同书信，那么就会出现一些独特的神学问题。较为迫切的两大问题是：一是保罗的神学有否一个统一的中心？二是保罗的神学有否从一个时期“发展”到另一个时期，造成他在某些重要议题上的观点改变？

10.3.3.1 保罗神学的中心

在路德的影响下，新教徒大多承认，保罗最大的关注是强调“因信称义”，胜过任何形式的“以行为称义”。随着时间的流逝，路德理论中的一些细节已经不起考验。例如，没有证据显示保罗不能借良好行为取悦神而为此感到挫折，并以一个犹太人的身份为充满罪疚的良心而挣扎。事实刚好相反，他认为自己就律法说是“无可指摘”的(腓3:6)，而且他在犹太教信仰方面“比许多同岁的人更有长进”(加1:14)。[123]关于《罗马书》7:14—25的争论仍然激烈，但有一个结论似乎非常明显：保罗在此并非描述一种在他归主之前所感到的争战。这里或是详述

他在归主以后回望过去时，对过去所作的反省，或更可能的是，这里描述了他作为一个基督徒所不断经验的旧我和新我之间的挣扎。

然而，路德这个“中心”一直广为人所坚持，除了偶尔有人会提出另一个不同(而且往往是补充性)的统一主题(复和或“在基督里”)。[124]有时某一两位学者会提出质疑，究竟保罗神学的一致性是否达到一个程度，足以产生一个统一的中心思想?[125]自 1977 年以来，主要由于桑德斯(E. P. Sanders)及其追随者的著作，让一种完全不同的保罗神学观代之而起，成为主流。[126]今天很多学者主张，公元 1 世纪犹太教的特点并非“立功神学”(merit theology)或借行为称义，因此保罗与犹太教的分别不可能在于信心(或恩典)与行为的对比。其实，犹太人相信的是“守约的宗教行为”(covenantal nomism)。遵守律法虽然救不了人，却可保证自己在神跟以色列所建立的立约群体之中的地位。这样看来，保罗对犹太教的最大挑战，是他(在犹太人眼中)那激烈的普世原则：人可以在律法以外借基督来到神面前的信息。按此观点，保罗对一些犹太人习俗(例如割礼、饮食条例、安息日的规定)的不满，就在于大部分犹太人把这些变成了民族尊严与身份的“记号”，他们并不是想借奉行礼仪来拯救自己。因此，让外邦人进入教会，对外邦人与犹太人一视同仁，就代替了“因信称义”，成为保罗思想的一个统一中心。

439

显然，一个人如何评估这类有关保罗神学中心的争议，对他怎样解释保罗书信的内容，就构成了影响。举个例子，由邓恩(J. D. G. Dunn)和施赖纳(T. R. Schreiner)近期分别撰写的两本讨论罗马书希腊文经文的英语注释，就经常出现很不同的结论：施赖纳循着旧有的共识，而邓恩则热烈拥护“新观点”。[127]正确的看法很可能是介乎两者之间。[128]我们提到这个争论，不过是要再次提醒读者，不少释经结论受着他们处理经文时固有的神学框架所影响。我们在其他地方已经谈过这一点，而在处理保罗书信上，读者更需留心，因为再没有那么多的圣经经卷是来自同一位作者的。如果把某卷书内无关重要的部分当成重点(或者采用相反的做法)，自然会令释经有所偏差。

10.3.3.2 在保罗的作品中有发展过程吗?

保罗作品之多，带来了第二个神学问题：就对某个议题的理解来说，保罗有否改变过立场，或有所“进步”? 福音派尤其拒绝这种看法，因为那意味着新约圣经内有互相矛盾的地方，尽管在论及旧约与新约之间，当神有明显的策略改变时，他们经常诉诸“渐进式启示”(progressive revelation)。不过，保罗在《加拉太

书》2:11—21对彼得和犹太教徒所说的严厉话，跟他在《哥林多前书》9:19—23所教导的“向什么样的人，就作什么样的人”，两者之间的差异如何解释呢？他在《帖撒罗尼迦前书》4:13—18中，相信自己会活到基督再来，可是后来他才晓得，自己有可能会在基督再来之前就死了（林后1:8—11），这又如何解释呢？

保罗的书信有发展的可能性，这不能单单由于我们相信圣经的超然性就被抹煞掉。不但两约之间的启示具有渐进性，就连主的一位先知，也可能因为从神那里领受了新的信息，而更改自己的信息（例如参王下20:1—6）。不过话说回来，我们认为有关保罗书信内的发展，始终是未能证实的。上述例子以保罗神学发展论作为解释有关资料的理由，其实还有更好的解释。在每一个例子中，更好的解释是基于经文的资料，而不是发展的假设。例如，《加拉太书》2章及《哥林多前书》9章之间的差异，就是由于保罗在加拉太的听众的永生正受到威胁。凡试图以行为来换取救恩的，只会带来永死，因此保罗坚决反对这种论调。然而，对于哥林多人，他说的是以一些按道德而论没有所谓对错的行为，来建立彼此的共同基础，好让福音更易为人接受。其实，两段经文之间的精神是一致的：保罗愿意做任何事情（不道德的除外），带领人借着耶稣基督的恩典信而得救。至于《帖撒罗尼迦前书》4章和《哥林多后书》1章的情况，释经者大概误解了保罗在上文的评论。《帖撒罗尼迦前书》4:15的“我们”，不一定包括保罗在内。从语法上说，“我们这活着还存留到主降临的人”一语，意思不过是“凡活着……到主降临的基督徒”。[129]

440

另一方面，我们颇有理由认为，《帖撒罗尼迦前后书》之间存在一种发展。在《帖撒罗尼迦前书》4:13—5:11中，保罗劝告帖撒罗尼迦信徒不必害怕基督再来的事会无限期地延迟下去。而在《帖撒罗尼迦后书》2:1—12中，他却提醒他们不要以为这事已经发生了。根据2:2显示，帖撒罗尼迦信徒大有可能对保罗的头一封信反应过度。[130]但两封信之间，并不构成对立的矛盾现象，保罗只是肯定：信徒应该持守一个中庸的观点，不要以为基督再来的事会很快实现，或者遥遥无期。所以，我们对于保罗神学“发展”所可能涉及的经文，都必须逐一加以审量。这样的发展论会构成保罗思想的必然冲突吗？这符合所涉及的经文的最妥当解释吗？这是否最切合各卷书信的历史背景？唯有当我们回答了这些问题以后，才有把握表明立场。

10.4 启示录文体

即使是伟大的宗教改革家加尔文(John Calvin)也承认,他不知道该如何处理《启示录》。加尔文就大部分新约经卷撰写过一部又一部的注释书,却不包括《启示录》。历代以来的释经者都有加尔文的疑惑,而某些讨论《启示录》预言的注释书或手册尽管大受欢迎,但它们还是不出版为妙!虽然如此,文体批判学能帮助严谨的研经者在令人眼花缭乱的意见中,将较可能的解释分别出来。也许最重要的是认识《启示录》兼具三种不同的文体特色:书信、预言和启示文学。[131]

10.4.1 《启示录》作为书信

《启示录》1:4 明确指出,此书是写给小亚细亚七个教会的。2—3 章是七封短小信函,包含对各教会的称赞和/或责备。因此,《启示录》拥有好些书信的特征。例如,释经者要尝试尽可能准确地重构每间教会的历史背景。[132]按此背景来阅读,会更明白那七封信函的大部分细节。例如,古时的老底嘉城以其物质富裕、出产的药膏及羊毛工业闻名,但教会的可怜光景便需要约翰鼓励当地信徒购买属灵的财富:"买白衣穿上……又买眼药擦你的眼睛,使你能看见"(启 3:18)。正如在前章曾略谈的,考古学为我们提供了老底嘉水源的情况。该城的泉水引自歌罗西附近山间的冷泉或希拉波立附近的天然热水泉,不论是哪一种泉水,当流到老底嘉时,已经变得不冷不热,令人讨厌。所以,约翰呼吁该地的教会不要像当地的泉水那样,倒要像冷水般使人怡神,或是像热水般有治疗的功效。一般看法认为,"冷"代表"明显抗拒福音"或"全无感觉",跟约翰的意思差不多正好相反![133]

441

有时候,我们不容易判断约翰所用意象的原意。《启示录》2:17 的白石可能是某类入场证、陪审团表决为"无罪"的证明,或是一度具有神圣名字的护身符。别迦摩的"撒旦座位"(启 2:13)可能是指一座为希腊神明宙斯兴建的庙宇、君王崇拜的法定中心,或希腊医药之神阿斯克勒庇俄斯(Asklepios)的庙宇。不过无论如何,两个例子的大意都是指一件极其值得羡慕或极其不可爱的东西。

至于 2 章和 3 章以外的经文,把《启示录》当作写给特定处境下的基督徒的

信函，同样是正确的做法。本书的主要目的是为了鼓励基督徒面对迫害，而不是为使读者在末世论的细节上产生混乱或分歧。事实上，约翰所见有关未来的异象，大多叫人想起在公元1世纪末发生在罗马帝国的大事。《启示录》6:6第三印的审判，与公元92年的饥荒十分相似。当时，一天需用的大麦和小麦变得严重缺乏，售价是一整天的工资。不过由于橄榄树和葡萄树的根部深入泥土，就不大受这短暂的旱灾所影响。由此看来，神似乎是要《启示录》的读者把未来的审判看成有如近期所经验的饥荒。[134]

再举一例。在《启示录》9:7—11中，吹第五支号时出现了一幅奇怪的蝗虫图画，其样子独特，大概会叫人想起那间歇入侵罗马帝国东北角前哨点的帕提亚军队。帕提亚人跟罗马人不同，他们主要的作战方式是这样的：

> 一队骑射弓箭手兵团来袭的时候，齐发一箭，回马的时候，队尾的骑兵又齐发一箭；因此，约翰那幅超现实的图画（“这马的能力是在口里和尾巴上”）事实上也有相当的事实根据。[135]

442 就像帕提亚人在公元1世纪对于似乎是无敌的罗马帝国构成了最严重的威胁，到了末时，撒旦的军队也会准备展开一场人类有史以来最大的战争。（可是，19章却描述这场“战争”如何未战先败！）

从当年的大事解释《启示录》，就会给予那些过分热衷的释经者一点提醒，免得他们在预言中的事件与21（或任何）世纪的当代新闻之间，寻找一些错综复杂的对应关系。很多在公元1世纪的基督徒看来熟悉的事物，有助于构成《启示录》的整幅图画，但这些事物却不一定对应于“末时”的任何特定项目。基督徒学者普遍同意，那些在坊间畅销的末世论书籍，根本捕捉不到《启示录》的信息！在美国连续两年高居榜首（不论是基督教的或非基督教的）的一本非小说类作品，就是林赛（Hal Lindsey）的《曲终人散》（*The Late Great Planet Earth*）[136]，可是书中一再地违反了释经的基本原则。林赛断言，约翰在《启示录》9:7—11描述一队直升机和机尾枪手！肯定地说，他从约翰笔下的蝗虫与现代飞行机器之间，找出了一些令人印象深刻的共通点，可是这种做法却忽略了起初的读者读来最自然的意思，这意思绝不会是指那些他们从没想过、在最近几十年才出现的东西。他违反了释经学最基本的原则：找出经文的意思。再说，他的解释在不知不觉间把

经文“非神话化”了。这些经文本来是描述一批由撒旦统治(11节)、从无底坑上来(2—3节)属鬼魔的超自然活物,可是,林赛却把约翰的异象简单化为人类的战争。

林赛与其他很多人只要遵守释经学的一条基本原则,就可以避免这样的错误(当研究《启示录》时,释经者倾向于漠视这一条原则),那就是:**经文不可能有原来读者所全然无法理解的意思**。[137]并且,没有人可以用《但以理书》12:9来支持与上述不同的看法。的确,但以理并非洞悉他所预言的一切(8节),而神也借着天使给了一个答复:“这话已经隐藏封闭,直到末时。”然而,我们必须留意三个要点。首先,但以理所不能确知的唯一一事,就是“这些事的结局”(8节)。他不是为已获告知的事寻求一个解释,而是为那些未向他揭示之事寻求进一步的资料。其次,关于那些已经向他启示之事,主说:“一切恶人都不明白,唯独智慧人(即非恶人)能明白。”(10节)第三,《启示录》跟《但以理书》不同,前者是新约启示的圆满,此时神把他救恩历史的计划带到末期的起点。所有人都准备迎接基督回来,所以约翰得到的指示,刚好跟但以理的相反:“不可封了这书上的预言,因为日期近了。”(启22:10)

10.4.2 《启示录》作为预言

马扎费里(Frederick Mazzaferri)的研究显示,与《启示录》十分相似的文体风格如何在《以赛亚书》、《耶利米书》和《以西结书》中出现,特别是《以西结书》。约翰秉承了旧约大先知书的传统——预告以及预言未来。[138]学者一直对《启示录》的时间向度有所争论,主要的看法有四种。**过去论**(preterist)的主张解释,把书中所有事件理解为已发生的事;**未来论**(futurist)的主张解释,将之视为仍未发生的事(至少在6章以后);**历史论**(historicist)的主张解释,就将之理解为勾画整个教会时代的发展;至于**观念论**(idealist)的主张解释,认为书中所述的是象征,代表着善恶之间的长久斗争。[139]既然《启示录》全书运用了大量的象征手法,而它也被视为与旧约的预言同类,那么最好的解释,就是综合过去论与未来论的解释。那些预示基督再来的渐次增强事件(启6—19章),仍然有待未来的彰显,但这些事件本身也类似(虽然比较大规模)自创世以来神的子民与世界多次经历的胜利与审判。约翰的话宣告了一个安慰的信息,激励他的21世纪读者忍受艰难(过去论);他的预言也显示神的子民将如何在这时代中坚持不懈,随着神引导至终

443

极的高峰(未来论)。

故此,我们不会感到惊讶,第七印与耶稣所说的“末期还没有到”(太 24:6)之时所必然有的先兆之相似性:战争、凶杀、饥荒、地震——这些都是人类历史大多数时期使人受尽折磨的灾难。七号和七碗叫读者想起在摩西时代神用来对付埃及人的十灾(冰雹与火、水变成血、黑暗、人身上的疮;参出 7—11 章)。显然,神比较关心的是用某些他的子民熟悉的图画来警告他们,而不是把将要发生的一切,像幻灯片一般放映出来。所以,我们现在不能确定,这些论及审判的预言将要以何种方式实现。不过,既然它们是预言,我们就可以预期那是指向一些还没有发生、在教会时代完结之时(我们认为的)真实事件。**这些预言是预告“真实”的事件,尽管其所用的描述方式并不是按字面理解。**

所以,虽然我们不肯定《启示录》11:3—6 的两位见证人所指是谁,但我们知道,神的话语将要在末期继续以大能不断宣扬。假如我们碰巧是活在最后的一代人之中,这一点就会鼓励我们继续为基督作勇敢的见证。再说一次,我们大概不应花太多时间去猜想,哪一个大国或世界知名人物将会扮演 13:1—4 那兽的角色。教会历史上充斥着无数猜想,至今都证明是错的。[140]然而,最终我们却可以预期会有当权者和/或政府起来僭夺神的大权,迫害他的子民,甚至是其他人,就如历史上发生过无数次的事件一样。

既然《启示录》是预言,那么唯有那些对超自然事物持有成见的人才会同意柯林斯(Adela Yarbro Collins)女士的话,她写道:“一个认真的历史批判释经学者,不再能接纳神介入的看法。”[141]换言之,她相信现代读者不能认真期望世界会因神的超自然介入,而以《启示录》所描述的种种灾祸与苦难告终。她说,我们当然不预期,耶稣基督用普世可见的方式,有形有体地从天上回来。可是,要是我们把《启示录》理解为预言的话,这一点却是不容置疑的,纵然在解释其他细节上意见分歧(其中最突出的是关于千禧年和教会被提的解释),但这一点总是不能否定的。[142]

444

10.4.3 《启示录》作为天启作品

《启示录》所属的三种文体之中,最令人注目的大概是最后一种。《启示录》的书名是来自该书开头的一行文字,说明这份文献是**启示**(*apokalypsis*,或译“天启”):“耶稣基督的**天启**(revelation),就是神赐给他,叫他将必要快成的事指示他

的众仆人。"(启 1:1)启示文学在新约世界里十分流行(参前文论旧约启示文学部分)。当时的犹太作品如《以斯拉续篇下卷》、《巴录二书》,以及《以诺一书》某种程度上都是启示文学的例子。至于《但以理书》7—12 章和《撒迦利亚书》9—14 章,就是旧约里最近似启示文学的部分。较后期的基督教作品如《神学家约翰启示录》(*Apocalypse of John the Theologian*)和《彼得启示录》(*Apocalypse of Peter*)则是以后的例证。[143]

启示文学作品的特色,包括对于围绕着世界末期的事件做出描述,经常被说成是经由天使或另一世界的中介物传达的神的信息。在作品中经常出现异象或异梦。神在末期以超自然的方式介入这个世代,拯救罪恶的世界,其方式超过人类的思维或谋算所能成就。这些作品采用复杂兼有时古怪的象征符号描述过去、现在与未来的事件,因此需要对经文的各个构成部分做出详细的解读。善恶势力之争,其最终结果往往由善胜出。因此,启示文学的一个主要目的,就是鼓励一群在重重压迫下受迫害或欺压的信徒群体。

至于更严格的定义,就不容易有一致的意见了。以下是一个比较学术性的定义,出自柯林斯(John Collins)和圣经文学协会(Society of Biblical Literature)一群学者"工作组":

> "启示文学"是一种启示性的文学作品,它有一个叙事架构,其中的启示经由一位不属世界的存有,传达至人类世界的一个接收者,揭示了一个超越的现实,这现实既是时间上的超越,又是空间上的超越:在时间上,因它预示终末的拯救;在空间上,因它牵涉了另一个世界,那是超自然的世界。[144]

445

另一方面,莫里斯(Leon Morris)巧妙地概括了《启示录》与典型的启示文学之间的八个主要分别:

(一) 经常提及该书是预言;
(二) 典型的先知式警告,并呼吁悔改;
(三) 没有托名的现象;
(四) 乐观的世界观;
(五) 没有以预言为外衣实际却是在追溯历史的现象;

（六）已实现的末世观（realized eschatology，末期因基督的第一次来临已经开始）；

（七）几乎没有天使的诠释，以及

（八）相信弥赛亚已经来到，成就救赎。[145]

大体上，我们可以根据基督教独有的特点（非根据犹太教神学）以及《启示录》的特质（既是预言又是天启）去解释以上的分别。

不过，《启示录》既然具有启示文学作品的一般特色，就这一方面而言，我们可以引申出几条重要的解释原则。[146]首先最重要的是，我们必须知道，《启示录》是运用高度象征并富于比喻性的意象，故此我们不敢过分根据字面解释。实际上，每一位读者在大部分明显的例子里都察觉到这一点：例如约翰特别解释七星即七位天使（或使者），七灯台即七所教会（启 1:20），大龙是魔鬼（12:9），金炉盛的香是众圣徒的祈祷（5:8），十角代表十个王（17:12），大淫妇代表着那管辖地上众王的大城（17:18）。象征是这类文体的惯用手法。

然而，叫人惊奇的是，同一批读者却往往不知道，他们应该把书中其他意象理解为同样具有象征性。相反，不少人坚称所谓圣殿（例如启 11:1）必定指一座在耶路撒冷重建的圣殿，哈米吉多顿（米吉多山的希伯来名称，16:16）大战必定是发生在以色列北部那个确实的地点，或兽的印记（13:16—17）必然是区别信主和不信之人的一个可见、实际的记号等。[147]

较正确的方法是根据《启示录》本身所提供的资料并相关的旧约背景，以及那些处于公元 1 世纪约翰的读者所关心的历史资料，研读每个场景及每幅图画。

446

若是知道约翰把教会描绘成灯台（启 1:20），而且晓得橄榄树在《诗篇》52:8、《耶利米书》11:16 和《撒迦利亚书》4:3，11 等旧约经文中的背景，那么现代读者就有线索知道怎样理解《启示录》11:1—13 的两个见证人，因为他们是“两棵橄榄树，两个灯台”（启 11:4）。他们可能根本不是指个人，而是指作见证的教会。因此，解读启示录的意象很像阅读报章上的政治漫画。例如，1989 年的一位读者看到美国报纸上一幅图画：一只大熊拿着一枝橄榄枝，递给一只白头鹰，他就会晓得，那是表达苏联向美国示好。同样地，我们可以知道，那个为免被蛇攻击的妇人飞到旷野去（这蛇也是条大龙，与妇人的儿女争战），就代表了整体教会仍在神的保护之下，尽管个别信徒被撒旦和那群服事它的人迫害，有时甚至殉道（12:13—17）。

所以，我们必须判断哪些是《启示录》中的象征元素，以及它们代表着什么。我们认为，有快捷方式或简单的答案。释经者必须熟悉有关的历史背景，以及各项细节最可能具有的神学意义。正如解释比喻那样，异象中某些部分可能只为加添图画的生气、色彩或戏剧性。在此，如果可能的话，释经者应该参考较好的《启示录》注释书，当遇上观点不同时，必须决定哪一种处理手法是矛盾最少的，并且在最初的读者看来最有意义。[148]释经者花越多时间阅读启示文学，他从中所得的信心就越大。我们在此只能给予读者少量例子说明，冀盼借此阐述有关的正确步骤。

旧约背景对解释《启示录》的意象很有帮助，《启示录》10:9—11 那又苦又甜的小书卷就是一例。这书卷跟以西结遵命去吃的书卷甚为相似(结 2:9—3:9)。《以西结书》的书卷显然是指神吩咐先知向他的百姓所说的信息，其中混合着审判和盼望。这解释也适合《启示录》的经文。

又或者，试看那些从地上赎回来的人，他们"未曾沾染妇女"(启 14:4)。说得好一点，这话听来像是出自禁欲者的口；说得差一点，就像是憎恨女人的神经汉所说的。事实上，旧约圣经充满着在性方面(以及在其他方面)忠贞的意象，它们象征着属灵上的忠诚或放荡(例如耶 5:7；结 16:32；何 2:4)。由此可见，约翰指的是象征意义，就是那些在属灵上始终保持纯洁的一群。

最后提出一个比较富争议性的例子：三年半(或是指 42 个月，或 1260 天)的大灾难(启 11:2; 12:6, 14; 13:5)。这个象征似乎直接出自《但以理书》，在该处是指介乎终止献祭与圣殿荒凉，以及末期来到之间的一段时间(但 9:27，比较 12:7 和 12:11—12，该处的日数增加了少许)。看看耶稣在《马太福音》24:15—31 怎样运用这个意象，那么"大灾难"很可能是在公元 70 年圣殿被毁之时已经开始。若是如此，其意思实际就是指整个教会时代。[149]另一个解释是，它可能指向一件尚未发生的事，这事将带来基督再来之前那些最可怕的末了之事。不论采取哪种解释，最重要的是：三又二分之一是七的一半——在整本圣经里，七是神圣、完美、圆满的数字(回应七日的创造)。大灾难的年数只得三又二分之一——那是不完美，不好。那并非神的最终发言，而只是那将要出现的完美的一个拙劣、不完美、不完整的模仿。究竟它是否**照字面的意义**解作为时三年半，则不易断定。当然，如果这段时期指整个教会时代，那么真正的时间就长得多了！

447

上述最后的例子带来了一个复杂的课题：《启示录》的数字象征方式。七和

十二这两个数字及其相关的数目，在全书中扮演着重要的角色。《启示录》7:1 和 14:1 里广为人知的 144000 就是一个典型的例子。144000 是 12 乘 12 的 1000 倍，即以色列支派数目的平方（也可能是使徒数目的倍数；比较启 21:12，14)，再乘以一个大的约数。所以，这一大群被买赎的人，也许实际上是把教会描绘成给以色列之约以一种光荣伟大的方式应验。至于那人尽皆知的 666（兽的数目，13:18）也很值得注意，因为每一个位的数目都比七少了一。777 是一个完美的数目，最宜用于基督身上，而 666 就是刻意模仿这个数字，却明显在每一点上都是失败的。这就引出了重要的一点：在《启示录》12—14 章出现的“撒旦式三位一体”（大龙和两个兽）的各个成员，都是刻意模仿在“三位一体神”之内与其对应者的特征（例如，模仿被钉十架[13:3]或施行神迹奇事[13:13]）。[150]

在其他例子里，数目不过是代表一个或长或短的量度单位。一千年是为时甚长的美妙“黄金时代”（启 20:4）。数目达二万万的军队（按字面直译是一万的二万倍，而一万[myriad]是相当于希腊文中最大的数目名称）是当时所能想到的最大数目的人群。至于那来自鬼魔的五个月“蝗”灾（9:5)，就相当于比较短暂的一段时间（也相当于那类昆虫的寿命）。

即使有了以上的指引，释经者仍然难免会出现分歧。所以，最重要的倒是这一条原则：决定《启示录》的主要神学教义，避免陷于细节之中。有理由说，该书的 4 章和 5 章是教义核心，而这部分的经文也显然是最容易理解的，其中包括：在看得见的天堂荣美之处，向神和基督所发赞美崇拜的诗歌；耶稣为人类取得的代赎，以及在末期的恐怖笼罩之下，神应许他无上的权柄与胜利将惠及他的子民。事实上，全书充满着基督教信仰的所有重大教义，而不只是末世论。释经者必须对这些加以留心和强调。即使是末世论，尽管我们会在很多细节上没有一致的看法，但仍可以肯定一件事：基督将来必以普世可见的方式再来，审判全人类，并且决定那等着各人的命运：即按照各人是否接受耶稣，判定他们的命运，或是无可言喻的永恒刑罚的痛苦，或是不可名状的永生的荣耀。[151] 除此以外，如果我们从《使徒行传》1:6—8 中汲取教训，不再推测我们是否活在最后一代的人类之中，或是有什么新闻可能跟这节或那节经文有关，那么我们就能集中于该书的神学宏旨，并在我们最艰难痛苦的时候，因着神无上的主权、他的慈爱和公义，得到鼓励。[152]

448

10.5 结　　论

当解释新约经文时，读者必须时常留意他们正在读着的是福音书、《使徒行传》、书信，抑或是《启示录》。各类文体本身又可分为若干不同的形式或类型。除了前文谈到对所有经文都适用的原则（"释经学的一般法则"）之外，读者还要考虑各类文体本身的特点。我们对于处理比喻的方法，跟处理宣讲故事的不一样。《使徒行传》中的教导，通常没有书信那么直接，而启示文学也跟平铺直叙的历史故事不同。本书的讨论并非详尽无遗，不过是约略举了一些例子作说明。然而，我们已经提供了一个场所，让读者了解并欣赏到圣经的多样性，有助于我们明白经文的意思。

注　　释

1. 参阅 R. H. Gundry, "EYAGGELION: How Soon a Book?" *JBL* 115(1996):321—325。然而，亨格尔(M. Hengel, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ*[Harrisburg: Trinity Press International, 2000]:48—53)建议，马可本身称他的作品为福音书，让其他福音书的作者效仿他的做法。
2. 以下两部主要典外文献汇集，包括这些不同的福音书，有：E. Hennecke, *New Testament Apocrypha*, vol. 1, rev. & ed. W. Schneemelcher, 2d ed. (Philadelphia: Westminster, 1990)；和 J. M. Robinson, ed., *The Nag Hammadi Library*, 3d ed. (Leiden: Brill, 1996)。
3. 关于这些观点的详情与评论，附有不同代表人物的书，参阅 C. L. Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels* (Leicester and Downers Grove: InterVarsity, 1987), 44—49, 235—240；至于《约翰福音》，参阅 id., *The Historical Reliability of John's Gospel* (Leicester and Downers Grove: InterVarsity, 2001)。
4. A. E. Harvey, *Jesus on Trial: A Study in the Fourth Gospel* (London: SPCK; Atlanta: John Knox, 1977)；A. T. Lincoln, Truth on Trial: *The Lawsuit Motif in the Fourth Gospel* (Peabody: Hendrickson, 2000).
5. 关于福音书作为传记之说，特别参阅 R. A. Burridge, *What Are the Gospels?* SNTSMS 70 (Cambridge: Cambridge University Press, 1992)。关于《路加福音》1:1—4，参阅 L. Alexander, *The Preface to Luke's Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993)。

6. R. Guelich, "The Gospel Genre," in *The Gospel and the Gospels*, ed. P. Stuhlmacher(Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 206.
7. 参阅 I. H. Marshall, "Luke and His 'Gospel,' " in *Gospel and Gospels*, ed. Stuhlmacher, 273—282。
8. 20 世纪致力追溯符类福音传统历史的著作中,最为经典也最受质疑的是 R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*(New York: Harper & Row, 1963[德文原著于 1921 年出版])。主张传统的早期阶段才是最具规范性的例子是 J. Jeremias, *New Testament Theology*, vol. 1(London: SCM; Philadelphia: Westminster, 1971),本书也是较少有怀疑的成分。
9. 例如,克罗桑(J. D. Crossan, *The Historical Jesus*[San Francisco: Harper Collins, 1991])把福音书的传统分为四段时期。所属的时期越晚,其历史性较不可信,而在界定耶稣与基督徒的固定关系上,其意义也越少(特别参阅 426 页)。
10. R. W. Funk, R. W. Hoover & the Jesus Seminar, *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*(New York and London: Macmillan, 1993); R. W. Funk & the Jesus Seminar, *The Acts of Jesus: The Search for the Authentic Deeds of Jesus*(San Francisco: Harper San Francisco, 1998).
11. 关于这方面,特别参阅 C. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, WUNT 49, ed. C. H. Gempf(Tübingen: Mohr, 1989), 63—91。参阅 S. Byrskog, *Story as History-History as Story*, WUNT 123(Tübingen: Mohr, 2000)。
12. 关于福音书的整体历史性是否值得相信的问题,参阅 Blomberg, *Historical Reliability*,特别是 113—189 页,书中附有许多解决平行经文之间所谓矛盾的例子。
13. 参阅 R. T. France, *The Evidence for Jesus*(Downers Grove: InterVarsity, 1986); I. H. Marshall, *I Believe in the Historical Jesus*(Grand Rapids: Eerdmans, 1977),中文译本参阅:马素尔著,黄浩仪译:《我信历史上的耶稣》(香港:天道书楼,1988 年)。
14. G. D. Fee & D. Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth*, 2d ed. (Grand Rapids: Zondervan, 1993), 121—126;中文译本参阅:戈登·菲、斯图尔特著,魏启源、饶孝榛、王爱玲译:《圣经导读(上)》(北京:北京大学出版社,2005 年)。
15. 最完整的版本(或许也是装帧最吸引人却又十分便宜的)仍然是:K. Aland, ed., *Synopsis of the Four Gospels*(New York: UBS, 1982)。它另有希腊文/英文对照和只有希腊文的版本。详参阅本书附录的书目。
16. 现时仍然为人广泛接受的看法是《马可福音》最先写成,《马太福音》和《路加福音》都依靠《马可福音》与其他来源,包括 Q 典(马太和路加所共有的其他材料),而《约翰福音》相对没有那么直接倚赖其他的正典经卷。根据"来源批判"(source criticism)的理论,马太和路加跟马可之间的差异,或马太与路加之间的差异,比起马可或约翰跟马太或路加任何一卷的不同,或它们彼此之间的差异,更值得注意。不过,这些看法逐渐受到质疑。我们在此推荐的释经法,并不倚重某个特定的来源批判理论。读者若对有关议论有兴趣,可参考:D. A. Black & D. R. Beck, eds., *Rethinking the Synoptic Problem*(Grand Rapids: Baker, 2001)。
17. 即使对于《约翰福音》来说,这也是真的,正如最近包克汉姆所强调的,见于 R. Bauckham, "John for Readers of Mark," in *The Gospels for All Christians*, ed. R. Bauckham(Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 147—171。

18. 关于《路加福音》4:16—30,特别参阅 W. W. Klein, "The Sermon at Nazareth(Luke 4:14-22)," in *Christian Freedom*, ed. K. W. M. Wozniak & S. J. Grenz(Lanham: University Press of America, 1986), 153—172。
19. 特别参阅 C. L. Blomberg, "Midrash, Chiasmus and the Outline of Luke's Central Section," in *Gospel Perspectives Ⅲ*, ed. R. T. France & D. Wenham (Sheffield: JSOT, 1983), 217—261。
20. 特别参阅 C. L. Blomberg, "The Liberation of Illegitimacy: Women and Rulers in Matthew 1-2," *BTB* 21(1991):145—150。
21. R. Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*, 3d ed. (Louisville: Westminster John Knox, 2001), 158.
22. 特别参阅 D. A. Carson, "Redaction Criticism: On the Legitimacy and Illegitimacy of a Literary Tool," in *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson & J. D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 119—142。关于四位福音书作者的神学特色综览,参阅 C. L. Blomberg, *Jesus and the Gospels: An Introduction and Survey*(Nashville: Broadman and Holman; Leicester: InterVarsity, 1997), 117—120, 129—132, 145—150, 162—167。关于敏感于主题模式的大纲,参阅 115—117、126—129、140—145、159—161 页。
23. 对于似乎最合理的提议的综览,参阅 Blomberg, *Jesus and the Gospels*, 121—123, 133—135, 150—152, 167—170。包克汉姆(R. Bauckham)编辑的 *The Gospels for All Christians* 认为,所有福音书最初都是以普遍教会为对象的。这点有某些道理,不过它不必抛弃最初或主要的受众是某一会众的概念。参阅 D. C. Sim, "The Gospels for All Christians? A Response to Richard Bauckham," *JSNT* 84(2001):3—27。
24. 特别参阅 E. Best, *Disciples and Discipleship: Studies in the Gospel according to Mark* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1986)。
25. 进一步参阅 R. E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple* (New York: Paulist, 1979), 69—71。
26. 这个用语尤其是与赖德(G. E. Ladd)的众多著作有关。在他论神国的著述中,最好的一本大概是 *The Presence of the Future*(Grand Rapids: Eerdmans, 1974)。这本书已经在 J. P. Meier, *A Marginal Jew*, 4 vols. (New York: Doubleday, 1991), 2:237—506 中再次受到全面的审阅。
27. 除了赖德的著作外,特别参阅 B. Chilton, *Pure Kingdom: Jesus' Vision of God* (London: SPCK; Grand Rapids: Eerdmans, 1996); S. McKnight, *A New Vision for Israel* (Grand Rapids and Cambridge: Eerdmans, 1999), 70—155。
28. A. Kirk, *The Good News of the Kingdom Coming* (Downers Grove: InterVarsity, 1983), 47.
29. R. A. Guelich, *The Sermon on the Mount* (Waco: Word, 1982), 75.
30. 参阅 C. L. Blomberg, "On Wealth and Worry: Matthew 6:19-34—Meaning and Significance," *CTR* 6(1992):73—89; D. M. May, "Mark 3:20-35 from the Perspective of Shame/Honor," *BTB* 17(1987):83—87。
31. 对于登山宝训的解释,最完整的概览参阅 C. Baumann, *The Sermon on the Mount: The Modern Quest for Its Meaning* (Macon: Mercer, 1985)。另外,R. H. Stein, *The Method and Message of Jesus' Teachings*, 2d ed. (Philadelphia: Westminster, 1994), 90—114 稍为概

略，但在论述耶稣的伦理观上，包含的观点则更为广泛，对读者甚有助益。当代的“渐进时代论”(progressive dispensationalism)疏远了许多这一类的传统信条。

32. 这是一本详尽的佳作，从已经展开的末世论的角度阐明耶稣的伦理观：A. Verhey, *The Great Reversal: Ethics and the New Testament*(Grand Rapids: Eerdmans, 1984)。从这个看法，较为大体地论到基督教的伦理学的著作，特别参阅 G. H. Stassen & D. P. Gushee, *Kingdom Ethics: Following Jesus in Contemporary Context*(Downers Grove: InterVarsity, 2003)。
33. 这些例子中的最后一个是最富争议的。另参阅 C. L. Blomberg, “Marriage, Divorce, Remarriage and Celibacy: An Exegesis of Matthew 19:3-12,” *TrinJ* n. s. 11(1990): 161—196。
34. 当然，形式批判学尝试做的远远不止于简单地分析福音书内的各种文体，以求正确解释而已。例如，它经常尝试重建这些文体的口传历史。特别参阅 E. V. McKnight, *What Is Form Criticism?* (Philadelphia: Fortress, 1969)。不过，对于经文形式的分析是它最实在和有成果的研究，也是我们在此最为关心者。关于这类方法的一个较近期的综览和评论，参阅 C. L. Blomberg, “Form Criticism,” in *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 243—250。关于福音书中的不同形式的详情，参阅 J. L. Bailey & L. D. Vander Broek, *Literary Forms in the New Testament*(Louisville, KY: Westminster John Knox, 1992), 91—183。
35. 最详尽的释经历史，包括这些例子，见于 W. S. Kissinger, *The Parables of Jesus: A History of Interpretation and Bibliography*(Metuchen, NJ: Scarecrow, 1979)。至于较近期的研究，参阅 C. L. Blomberg, “The Parables of Jesus: Recent Trends and Needs in Research,” in *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, ed. C. A. Evans & B. D. Chilton(Leiden: Brill, 1994), 231—254; id., “Poetic Fiction, Subversive Speech, and Proportional Analogy in the Parables,” *HBT* 18(1996):115—132。
36. A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2 vols. (Freiburg: Mohr, 1899), 2:362。至今尚未有人把于利歇尔的作品译为英文，那是近代圣经学术界令人难以理解的一大疏忽。
37. 20世纪关于比喻研究的两部重要著作是 C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (London: Nisbet, 1935) 和 J. Jeremias, *The Parables of Jesus*, 3d ed. (London: SCM; Philadelphia: Westminster, 1972 [德文原版:1947 年])。多德(C. H. Dodd)对比喻的定义已成了权威：“取材自大自然或日常生活的明喻或隐喻，以其生动活泼或奇特怪异吸引听众，在听众心中造成相当分量的疑惑，关乎如何把它确实应用，将之转化为积极的思想”(16页)。不过，耶利米亚(J. Jeremias)提醒我们，希腊文的 *parabolē* 一词含有希伯来文 *māshāl* 的背景，后者的语意范围十分广泛，包括了“各样富有比喻性的说法：比喻、直喻、讽喻、寓言、谚语、天启性启示、谜语、象征、冒名、虚构人物、榜样、论旨、论据、辩白、反驳、笑话。”(20页)
38. 两位重要的福音派文学评论者承认，比喻有寓言成分，并有多个要点，分别见于：Ryken, *How to Read*(尤其是 139—153、199—203 页)和 J. Sider, *Interpreting the Parables*(Grand Rapids: Zondervan, 1995)。至于区分在比喻中的实际与使人惊讶的元素，尤其可供参考的是贝利(K. Bailey)的著作(特别参阅他的 *Poet and Peasant* 和 *Through Peasant Eyes* [Grand Rapids: Eerdmans, 1983]，两册合订一册)。
39. 关于我们建议的这个看法，详参阅 C. L. Blomberg, *Interpreting the Parables*(Downers Grove and Leicester: InterVarsity, 1990)。

40. R. H. Stein, *An Introduction to the Parables of Jesus*(Philadelphia: Westminster, 1981), 89;参阅 S. Kistemaker, *The Parables: Understanding the Stories Jesus Told*, 2d ed. (Grand Rapids: Baker, 2002), 40,讨论撒种的比喻。无论如何,两本著作都是研究比喻的上佳入门书籍。

41. 从新诠释学的角度对比喻作出了最好和详尽的解经,见于 B. B. Scott, *Hear Then the Parable*(Minneapolis: Fortress, 1989)。不过,读者需要在下书的方法论的评论中理解:A. C. Thiselton, *The Two Horizons*(Grand Rapids: Eerdmans, 1980)。

42. 这好撒玛利亚人的"现代版本",其灵感来自菲(G. D. Fee)和斯图尔特(D. K. Stuart)的一个类似例子(*How to Read*, 147)。贝利(Bailey, *Peasant Eyes*, 48)从一位在中东的西方宣教士的观点评论说,他 20 年来"没勇气把一个可敬的以色列人的故事告诉巴勒斯坦人,也未试过把可敬的土耳其人的故事告诉亚美尼亚人"。

43. E. Eve, *The Jewish Context of Jesus' Miracles*(New York and London: Sheffield Academic Press, 2002), 1.

44. 最完整的分析,参阅 G. Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition* (Edinburgh: T. &T. Clark, 1983)。

45. 关于从启蒙运动的观点看神迹的不同取向,概览和评论特别参阅 C. Brown, *Miracles and the Critical Mind*(Exeter: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1984)。保罗斯(H. E. G. Paulus)和施特劳斯(D. F. Strauss)分别被列为 19 世纪在释经方面的理性学派和神话学派的巨擘。到了 20 世纪,布尔特曼(R. Bultmann)的非神话化理论则超群出众。

46. 当代学术界最有力的一些支持辩论见于 R. D. Geivett & G. R. Habermas, eds., *In Defense of Miracles*(Downers Grove: InterVarsity, 1997)。

47. 特别参阅 G. H. Twelftree, *Jesus the Miracle Worker*(Downers Grove: InterVarsity, 1999); Meier, *A Marginal Jew*, 2:509—1038;和 R. Latourelle, *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracle*(New York: Paulist, 1988)。

48. 另一方面,《约翰福音》毫不迟疑地指出,不应该只看见神迹(记号)才相信。特别参阅 4:48 和 20:29。

49. 关于这三个例子及相关者,特别参阅 C. L. Blomberg, "The Miracles as Parables," in *Gospel Perspectives VI*, *The Miracles of Jesus*(Sheffield: JSOT, 1986), 327—359。

50. 关于神迹的现代应用,一个平衡的说法见于 L. B. Smedes, ed., *Ministry and the Miraculous: A Case Study at Fuller Theological Seminary*(Waco: Word, 1987)。另一本也是有帮助但程度稍微通俗的是 J. Deere, *Surprised by the Power of the Spirit*(Grand Rapids: Zondervan, 1993)。

51. 特别参阅 A. J. Hultgren, *Jesus and His Adversaries: The Form and Function of the Conflict Stories in the Synoptic Tradition*(Minneapolis: Augsburg, 1979); B. L. Mack & V. K. Robbins, *Patterns of Persuasion in the Gospels*(Sonoma: Polebridge, 1989),特别参阅书中 11 页的引文;和 M. C. Moeser, *The Anecdote in Mark, the Classical World and The Rabbis*, JSNTSup 227 (London and New York: Continuum/Sheffield Academic Press, 2002)。

52. 详列福音书中所有文学形式的最有用著作是 Bailey & Vander Broek, *Literary Forms*, 89—188 和 K. Berger, *Formgeschichte des Neuen Testaments* (Heidelberg: Quelle und

Meyer，1984)。贝格尔(K. Berger)论及新约圣经的所有文学形式，并就个别经文进行全面分类。

53. 有用的概览参阅 Stein，*Method and Message*，7—32。
54. 比较详尽的研究中，大概最能帮助初学者的是 S. McKnight，*Interpreting the Synoptic Gospels*(Grand Rapids: Baker，1989) 和 G. M. Burge，*Interpreting the Gospel of John* (Grand Rapids: Baker，1992)。另参阅 M. A. Powell，*Fortress Introduction to the Gospels* (Minneapolis: Fortress，1998)。
55. R. Maddox，*The Purpose of Luke-Acts*(Edinburgh: T. & T. Clark，1982)，16；W. C. van Unnik，"Luke's Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography，" in *Les Actes des Apotres: traditions，redaction，theologie*，ed. J. Kremer(Gembloux: Duculot，1979)，37—60. 关于其他三类可作互补的文体，见于下列题目表明内容的文章中：D. W. Palmer，"Acts and the Ancient Historical Monograph"(1—29 页)；L. C. A. Alexander，"Acts and Ancient Intellectual Biography"(31—63 页)；和 B. S. Rosner，"Acts and Biblical History"(65—82 页)——都是收录在 *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*，ed. B. W. Winter & A. D. Clarke(Grand Rapids: Eerdmans，1993)。
56. 经典的例子是 W. Ramsay，*St. Paul the Traveller and Roman Citizen*(London: Hodder and Stoughton，1895; rev. & upd. M. Wilson[Grand Rapids: Kregel，2001])；参阅 Hemer，*Acts*。
57. 经典的例子是 E. Haenchen，*The Acts of the Apostles*(Oxford: Blackwell，1971)。较近期的参阅 D. Crossan，*The Birth of Christianity*(Harper: San Francisco，1999)。
58. 特别参阅 R. I. Pervo，*Profit with Delight. The Literary Genre of the Acts of the Apostles* (Philadelphia: Fortress，1987)。关于福音派的挪用，参阅 Ryken，*Words of Life*，77—87。
59. 尤其参考 Hemer，*Acts* 一书中所铺陈的大量支持证据。另参阅在"The Book of Acts in Its First Century Setting，" ed. B. W. Winter(Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans，1993—1996) 系列中散布在五册中的资料。
60. 次经"行传"的汇集见于 E. Hennecke，*New Testament Apocrypha*，vol. 2，2d ed. (Cambridge: Clarke; Louisville: Westminster John Knox，1992)。
61. 特别参阅 C. Hemer，"First Person Narrative in Acts 27-28，" *TynB* 36(1985)：79—109，他反对认为那是小说式手法的观点。
62. 然而，学者的揣测还是大量存在。概览参阅 J. A. Fitzmyer，*The Acts of the Apostles*(New York and London: Doubleday，1998)，80—89。
63. R. N. Longenecker，"Acts，" in *Expositor's Bible Commentary*，ed. F. E. Gaebelein，12 vols. (Grand Rapids: Zondervan，1981)，9：234，附少量修改。
64. 例如，参阅 B. Witherington，III，*The Acts of the Apostles*；*A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster，1998)，279—301。
65. W. L. Liefeld，*Interpreting the Book of Acts*(Grand Rapids: Baker，1996)，书中列出了十个重要的神学主题(79—98 页)。
66. 参阅 C. K. Barrett，*Acts*: *A Shorter Commentary*(Edinburgh: T. & T. Clark，2002)，148。
67. 关于福音派学者对于《使徒行传》主要神学贡献的出色概述，参阅 I. H. Marshall & B. Peterson，eds.，*Witness to the Gospel*: *The Theology of Acts*(Grand Rapids and Cambridge:

Eerdmans, 1998)。

68. 时代论已经从过去的偏激立场中迈进了一大步,朝向一个比较中立派(centrist)的立场。圣约神学也是一样,虽然它的改变并非经常以提出新理论的方式出现。以下这本有用的著作,对双方的当代观点进行比较:*Continuity and Discontinuity: Perspectives on the Relationship between the Old and New Testaments*, ed. J. S. Feinberg(Westchester: Crossway, 1988)。
69. A. Fernando, *Acts*, NIVAC(Grand Rapids: Zondervan, 1998), 79.
70. 正确地有 W. J. Larkin, *Acts*, IVP NTC(Leicester and Downers Grove: InterVarsity, 1995), 47。相反者,例如:G. C. Morgan, *The Acts of the Apostles*(NY: Revell, 1924), 19—20。
71. 正如较旧时代论的经典主张(例如,参阅:M. R. de Haan, *Pentecost and After* [Grand Rapids: Zondervan, 1964], 8),不过,这种说法在其他人士中间也很流行。
72. 关于"《使徒行传》的律法"整个主题,参阅 C. L. Blomberg, "The Christian and the Law of Moses," in *Witness to the Gospels*, 397—416。
73. 特别参阅 L. Ryken, *The Literature of the Bible*(Grand Rapids: Zondervan, 1974), 45—106。关于在应用《使徒行传》时,哪些是规范性,哪些是描述性的论题,参阅 Liefeld, *Interpreting Acts*, 113—128。
74. 关于这个主题,特别参阅 R. J. Cassidy, *Society and Politics in the Acts of the Apostles* (Maryknoll: Orbis, 1987)。
75. J. A. Weatherly, *Jewish Responsibility for the Death of Jesus in Luke-Acts*, JSNTSup 106 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994).
76. Fee & Stuart, *How to Read*, 106. 比较他们的初版(1984 年版,97 页),书中没有上述附加的澄清。
77. 参阅 Liefeld, *Interpreting Acts*, 113—127,本书尤其有助于区分在《使徒行传》中的永恒性与处境性的原则,虽然读者可能会对他其中一两点结论有争议。
78. 例如,希腊人的 *ekklesia*(公民的"议会")、犹太人的公会长老和罗马人的地方行政官。
79. 在这方面大体平衡的著作有 M. M. B. Turner, *The Holy Spirit and Spiritual Gifts: In the New Testament Church and Today*, rev. ed. (Peabody: Hendrickson, 1998)。
80. 特别参阅 James D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (Philadelphia: Westminster, 1970)。
81. 研究宣道(*kerygma*)核心的权威著作是 C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments*(New York: Harper and Row, 1951)。参阅 G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, rev. & ed. D. A. Hagner(Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 364—378 的讨论。
82. 关于《使徒行传》全书的传道与讲道模式的研究,尤其有用的著作是 M. Green, *Evangelism in the Early Church*(London: Hodder and Stoughton, 1970)。关于《使徒行传》的言谈的历史性,曾引起学界广泛争论。某些人不加批判地引用古代希腊史家修昔底德(Thucydides)的作品,作为与路加相同的实例,一方面证明其真实可信,另一方面又证明其虚构的性质!然而,到底修昔底德是否只得一种报道言谈的手法,实在不大清楚。有时候,他似乎是根据记忆和见证人的资料,而在别的时候,他也在竭力保持历史真实性的同时,创造一些言谈。参阅 S. E. Porter, "Thucydides 1. 22. 1 and Speeches in Acts: Is There a Thucydidean

View?" *NovT* 32(1990):121—142。关于使徒行传的言谈，目前最详尽和平衡的研究是 C. H. Gempf, "Historical and Literary Appropriateness in the Mission Speeches of Paul in Acts"(博士论文，University of Aberdeen, 1988)。不过，对于那些只支持圣经最后成书形式的权威，而不理会之前的历史或传统批判学说者，无论争论的结果如何，在释经方面构成的影响都是微乎其微的。

83. 关于古代书信写作的详情，参阅 J. L. White, *Light from Ancient Letters* (Philadelphia: Fortress, 1986); S. K. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity* (Philadelphia: Westminster, 1986); A. J. Malherbe, *Ancient Epistolary Theorists* (Atlanta: Scholars, 1988); M. L. Stirewalt, Jr., *Studies in Ancient Greek Epistolography* (Atlanta: Scholars, 1993);和 id., *Paul the Letter Writer* (Grand Rapids and Cambridge: Eerdmans, 2003)。
84. 克拉夫特(C. Kraft)叙述他在尼日利亚宣教时一个引人反思的故事，因为当地的初信者不能明白为什么西方基督徒"遵守圣经说不准偷盗的吩咐，而不遵守那些要求蒙头的吩咐"(*Christianity in Culture*[Maryknoll: Orbis, 1979], 138)。
85. 例如参阅 A. C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, NIGNT(Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 890。
86. 有关了解历史背景的问题，前文已有详细指引。
87. 前提是先要接受《使徒行传》总体的可信性(关于这一点，详见下文)。
88. 特别参阅 S. F. Johnson, *Paul: the Apostle and His Cities* (Wilmington: Glazier, 1987);和 R. Brownrigg, *Pauline Places: In the Footsteps of Paul Through Turkey and Greece* (London: Hodder and Stoughton, 1989)。
89. 关于这个立场的详情和论据，参阅 R. N. Longenecker, *Galatians*, WBC 41(Dallas: Word, 1990), lxi—lxxxviii。
90. 正如一般从批判角度撰写的大部分新约导论所主张的，例如 H. C. Kee, *Understanding the New Testament*, 5th ed. (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1993)。
91. 关于教牧书信的问题，特别参阅 L. T. Johnson, *The First and Second Letters to Timothy*, AB(New York and London: Doubleday, 2001), 55—99。
92. 关于福音派内两种相反的观点，参阅 D. Guthrie, *New Testament Introduction*, 4th ed. (Downers Grove: InterVarsity, 1990), 1011—1028(反对托名说)和 D. G. Meade, *Pseudonymity and Canon* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986)(赞成托名说)。然而，怀尔德(T. L. Wilder)的其他著作可能对于反对托名说起决定性作用。关于他的取向的摘要，参阅他的"Pseudonymity and the New Testament," in *Interpreting the New Testament*, ed. D. A. Black & D. S. Dockery(Nashville: Broadman and Holman, 2001), 296—335。更多的详情，参阅 T. L. Wilder, "New Testament Pseudonymity and Deception"(未出版博士论文，University of Aberdeen, 1998); J. Duff, "A Reconsideration of Pseudepigraphy in Early Christianity"(未出版博士论文，Oxford University, 1998);和 C. K. Horn, "Pseudonymity in Early Christianity: An Inquiry into the Theory of Innocent Deutero-Pauline Pseudonymity"(未出版博士论文，Southwestern Baptist Theological Seminary, 1996)。
93. R. J. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, WBC 50(Waco: Word, 1983), 131—163.
94. 至于有用的讨论，参阅 C. J. Roetzel, *The Letters of Paul*, 4th ed. (Louisville: Westminster John Knox, 1998), 51—66。

95. 参阅 A. J. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*(New York and London: Doubleday, 2000)。
96. S. K. Stowers, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*(Chico, CA: Scholars, 1981).
97. D. E. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment*(Philadelphia: Westminster, 1987), 211—212; Stowers, *Letter Writing*, 155.
98. L. L. Belleville, "A Letter of Apologetic Self-Commendation: 2 Cor. 1:8-7:16," *NovT* 31 (1989): 142—163.
99. 特别参阅 C. Forbes, "Comparison, Self-Praise and Irony: Paul's Boasting and the Conventions of Hellenistic Rhetoric," *NTS* 32(1986): 1—30。
100. 进一步参阅 L. Alexander, "Hellenistic Letter-Forms and the Structure of Philippians," *JSNT* 37(1989): 87—101。
101. G. A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*(Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984), 24.
102. F. W. Hughes, *Early Christian Rhetoric and 2 Thessalonians*, JSNT Sup 30(Sheffield: JSOT, 1989), 56—57.
103. H.-D. Betz, *Galatians*, *Hermeneia*(Philadelphia: Fortress, 1989), 19—22;我们修饰了他的某些称谓。
104. 参阅 D. F. Watson, "A Rhetorical Analysis of 2 John according to Greco-Roman Convention," *NTS* 35(1989): 104—130;和 id., "A Rhetorical Analysis of 3 John: A Study in Epistolary Rhetoric," *CBQ* 51(1989): 479—501。
105. R. Jewett, "Romans as an Ambassadorial Letter," *Int* 36(1982): 5—20.
106. 关于《希伯来书》的文体和解经,特别参阅 W. L. Lane, *Hebrews*, WBC 47A & B(Dallas: Word, 1991)。
107. P. H. Davids, *The Epistle of James*, NIGTC (Exeter: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1982).
108. 根据《雅各书》,那些自称是基督徒而不断忽略世界各地活在赤贫中的弟兄姊妹(更不说别的穷人!)者,虽然有能力与人分享而无所行动,就证明了他们的宣称是虚言。对《雅各书》而言,这些人还未得救,只要他们的表现一天不变,仍有遭受永恒刑罚的可能。关于让出主权的救恩论,参阅以下这篇简短而有用的文章:J. F. MacArthur, Jr., "Faith according to the Apostle James," *JETS* 33(1990): 13—34。关于《雅各书》与财物,特别参阅:E. Tamez, *The Scandalous Message of James*, 2d ed. (New York: Crossroad, 2002)。
109. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment*, 218.
110. R. Law, *The Tests of Life*(Edinburgh: T. & T. Clark, 1909).
111. Bauckham, *Jude*, *2 Peter*, 3—6.
112. 大多数是由威瑟林顿(Ben Witherington, III)撰写的(论《马可福音》、《使徒行传》、《哥林多前后书》和《加拉太书》),不过也有德席尔瓦(David DeSilva)的作品(论《希伯来书》)。
113. 参阅 S. E. Porter, "The Theoretical Justification for Application of Rhetorical Categories to Pauline Epistolary Literature," in *Rhetoric and the New Testament*, ed. S. E. Porter & T. H. Olbricht(Sheffield: JSOT, 1993), 100—122;和 J. A. D. Weima, "What Does Aristotle Have to do With Paul? An Evaluation of Rhetorical Criticism," *CTJ* 32(1997): 458—468。

114. J. Fairweather, "The Epistle to the Galatians and Classical Rhetoric," *TynB* 45(1994):1—38, 213—243.

115. 更详尽的原则清单,参阅 M. Barth, *Ephesians*, 2 vols., AB(Garden City: Doubleday, 1974), 1:7—8。

116. 关于在书信中保罗之前的传统,一个很好的导言见于 R. P. Martin, *New Testament Foundations*, 2 vols. (Exeter: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 2:248—275。至于彼得之前的传统,特别参阅 J. N. D. Kelly, *The Epistles of Peter and Jude*, BNTC(London: A & C Black, 1969), 11—26,对被引用的经文有所讨论。

117. E. Lohmeyer, *Kyrios Jesus: Eine Untersuchung zu Phil.* 2, 5-11 (Heidelberg: Winter, 1928). 虽然,《腓立比书》2:6—11 的其他大量分析,提醒我们不要把这一点看得太重,但对我们来说,它有相当程度的可信性。关于研究这段经文最具影响力的一部英语作品是:R. P. Martin, *A Hymn of Christ: Philippians* 2:5-11 *in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*(Downers Grove: InterVarsity, 1997),作者赞成第 8 节末是保罗对一首现存圣诗的重要补充。

118. 关于新约的"家庭规范",特别参阅 D. Balch, *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*(Chico, CA: Scholars, 1981);J. E. Crouch, *The Origin and Intention of the Colossian Haustafeln*(Gottingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1972);和 E. Best, "The Haustafel in Ephesians," IrishBS 16(1994):146—160。关于这个课题的大量书目,参阅 id., *Ephesians*, ICC(Edinburgh: T. & T. Clark, 1998), 519—520;和 W. W. Klein, *The Book of Ephesians: An Annotated Bibliography*(New York and London: Garland, 1996), 268—277。

119. 同样地,TNIV、NRSV、ESV 和 HCSB 现今都把这些说话放在引号中。

120. 此处对《哥林多前书》7 章的理解,以及有关该书内其他口号的讨论,主要取材于 G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 266—357。

121. 我们认为,最具说服力的解释来自 Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 1150—1161。

122. Bauckham, *Jude*, 2 *Peter*, 172—193.

123. 特别参阅 K. Stendahl, "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West," *HTR* 56(1963):199—215。

124. 分别参阅 R. P. Martin, *Reconciliation: A Study of Paul's Theology* (Atlanta: Knox, 1981) 和 W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, 4th ed. (Philadelphia: Fortress, 1980), 221—222。

125. 例如 H. Lüdemann, *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre*(Kiel: Universitats Buchhandlung, 1872)。在众多当代学者的著作中,特别参阅 H. Räisänen, *Paul and the Law*(Philadelphia: Fortress, 1986)。

126. 特别参阅 E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*(Philadelphia: Fortress, 1977)。关于以后发展的简介,参阅 N. T. Wright, *What Saint Paul Really Said* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997)。

127. J. D. G. Dunn, *Romans*, WBC 38A & B(Waco: Word, 1988) 和 T. R. Schreiner, *Romans*,

BECNT(Grand Rapids: Baker, 1998)。

128. D. A. Carson, P. T. O'Brien & M. A. Seifrid, eds., *Justification and Variegated Nomism*, 2 vols. (Tübingen: Mohr; Grand Rapids: Baker, 2001—).

129. 关于保罗书信的发展论以及其他主要的释经问题,特别参阅 T. R. Schreiner, *Interpreting the Pauline Epistles*(Grand Rapids: Baker, 1990)。

130. I. H. Marshall, *1 and 2 Thessalonians*, NCB(Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 24, 187.

131. 关于这方面,特别参阅 D. E. Aune, *Revelation* 1-5, WBC 52A(Dallas: Word, 1997), lxx—xc。

132. 关于这方面研究的最好参考有两本书,一本是传统的权威著作,一本是现代的重要更新: W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia* (London: Hodder and Stoughton, 1904) 和 C. J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in their Local Setting*, JSNTSup 11(Sheffield: JSOT, 1986; Grand Rapids: Eerdmans, 2000)。较为通俗的有 J. R. Michaels, *Interpreting the Book of Revelation*(Grand Rapids: Baker, 1992), 35—50。

133. 进一步参阅 M. J. S. Rudwick & E. M. B. Green, "The Laodicean Lukewarmness," *ExpT* 69(1957—1958):176—178。

134. 参阅 G. E. Ladd, *A Commentary on the Revelation of John*(Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 101:"这些用字限定了饥荒的严重程度。"

135. G. B. Caird, *The Revelation of St. John the Divine*, BNTC(London: Black; New York: Harper & Row, 1966), 122.

136. 出版资料:Grand Rapids: Zondervan, 1970;中文译本参阅:何凌西著,蒋黄心湄译:《曲终人散》(香港:福音证主协会,1973年)。现在通行的一个类似取向,出现在十分畅销的小说中:T. LaHaye & J. Jenkins, *Left Behind*;中文译本参阅:黎曦庭、曾健时著,郑颖等译:《末日迷踪》(香港:福音证主协会,2000年)。关于这个取向的有力批评,参阅 C. Hill, *In God's Time: The Bible and the Future*(Grand Rapids: Eerdmans, 2002)。

137. 菲和斯图尔特(Fee & Stuart, *How to Read*, 235)这样说:"《启示录》的基本意思就是约翰有意传递的意思,那必然是他的读者所能理解领悟的。"

138. F. D. Mazzaferri, *The Genre of the Book of Revelation from a Source-Critical Perspective* (Berlin: de Gruyter, 1989).

139. 关于这几类不同看法的详情,可参阅看大多数《启示录》注释书的导言部分。其中最佳者有:R. Mounce, *The Book of Revelation*, 2d ed., NICNT(Grand Rapids: Eerdmans, 1998);C. S. Keener, *Revelation*, NIVAC(Grand Rapids: Zondervan, 2000);和 S. Kistemaker, *Exposition of the Book of Revelation*, NTC(Grand Rapids: Baker, 2001)。

140. 参阅 B. McGinn, *Anti-Christ*(San Francisco: HarperSanFrancisco, 1994) 书中极好的综览。

141. A. Y. Collins, "Reading the Book of Revelation in the Twentieth Century," *Int* 40 (1986):242.

142. 近期环绕天启文学的最完整概览是:J. J. Collins, ed., *The Encyclopedia of Apocalypticism*, 3 vols. (New York: Continuum, 1998)。有两本专题论文集展示了各主要观点,并让各篇文章的作者有机会彼此回应:第一本是:*The Meaning of the Millennium: Four Views*, ed. R. G. Clouse(Downers Grove: InterVarsity, 1977);中文译本参阅:柯楼士著,李经寰译:

《千禧年四观》(台北:中华福音神学院,1985年)。在这本书中收录了不同学说支持者的文章,包括后千禧年说(postmillennialism,基督在启20:4所说的一千年以后回来)、无千禧年说(amillennialism,这一千年是象征性的,或指整个教会时代,或指21—22章的新天新地)和前千禧年说(premillennialism,基督在千禧年之前回来)——此说又分历史论(historic)和时代论(dispensational)两种形式。在 R. Reiter, P. D. Feinberg, G. L. Archer & D. J. Moo, *The Rapture and the Tribulation: Pre-, Mid-, or Post-Tribulational?* (Grand Rapids: Zondervan, 1984)(中文译本参阅:亚彻等著,曾宗国译:《被提:灾前、灾中或灾后?》[台北:中华福音神学院,1993年])一书中,该书的四位作者争论那些在基督再来时仍活着的基督徒,究竟是在6(7)至16章所描述的神的审判进行之前、期间还是之后,从地上被取去(或"被提")。

143. 关于天启文学的研究,优秀的作品有:D. Hellholm, ed., *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (Tübingen: Mohr, 1983) 和 C. Rowland, *The Open Heaven* (New York: Crossroad, 1982)。最完整的文献收录有:J. H. Charlesworth, ed., *Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1(Garden City: Doubleday, 1983)。
144. J. J. Collins, "Introduction: Morphology of a Genre," *Semeia* 14(1979):9. 较近期的参阅他的 *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, 2d ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 5。
145. L. Morris, *The Book of Revelation*, TNTC, 2d ed. (Leicester: InterVarsity; Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 25—27.
146. 或许解释《启示录》的最佳导论指引是 B. M. Metzger, *Breaking the Code: Understanding the Book of Revelation* (Nashville: Abingdon, 1993)。
147. 由《启示录》或旧约所解释的象征,还有没有解释的象征,名单整理见于 M. C. Tenney, *Interpreting Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), 186—193。
148. 除了在以上注脚中提到的材料之外,还有 G. K. Beale, *The Book of Revelation*, NIGNT (Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1999) 和 G. R. Osborne, *Revelation*, BECNT(Grand Rapids: Baker, 2002)。在通俗的解经作品中,最好的是 E. H. Peterson, *Reversed Thunder: The Revelation of John and the Praying Imagination* (San Francisco: Harper and Row, 1988)。
149. Carson, "Matthew," *Expositor's Bible Commentary*, 8:499—505.
150. 分别参阅 Mounce, *Revelation*, 158; G. R. Beasley-Murray, *The Book of Revelation*, NCB (London: Oliphants, 1974), 220。
151. 关于这种解释纷纭中的统一性,下书可作为有益的例子:S. Gregg, ed., *Revelation: Four Views—A Parallel Commentary* (Nashville: Nelson, 1997)。
152. 以下两书尤其有助读者认识《启示录》的主题:G. Goldsworthy, *The Gospel of Revelation* (Exeter: Paternoster, 1984) 和 R. Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993)(中文译本参:包衡著,邓绍光译:《启示录神学》[香港:建道神学院,2004年二版])。华人学者对《启示录》的研究成果,较简洁的文集是邓绍光编:《认知解读启示录》(香港:建道神学院,2002年)。

11.

圣经在今天的运用

圣经在今天这个科学化(而且是逐渐迈向后现代)的现代社会,是否有合理的功能?这部古老的文献能否以适切的方式,向这个多元化的世界说话,回应现今人类生活的种种问题?我们的答案是:绝对可以,尤其是当圣经能在准确无误的释经原则下加以应用的话。当我们能正确理解圣经时,就发现神的信息是超越时空、历久常新的。圣经拥有我们需要知道的信息,那是一个会改变我们生命(以及世界)的信息。可是,若没有适当的释经方法,我们就无从圆满地得知那信息。 451

故此,我们重申本书开始时所宣称的:当我们以良好的释经原则来解释圣经时,就会从读经中得益最深。同时,在我们所提供的一切释经原则的亮光中,我们期待读者会感到,在应用这些原则(这些工具)时,他们将更能从圣经中"找出"神和他的代言人所"放入"的东西。

然而,释经学本身并非一个目标。当读者研读过解经的原则后,他可能会有此疑问:"除了得到圣经的有关知识外,是否还有其他理由促使我们要明白圣经?一切的努力是否有价值?"再一次,我们的答案是:绝对有价值。圣经是神对他子民的启示——完全是他的话语、以文字表达。故此,作为神的子民,我们热切渴望并且努力要理解和回应他的信息。那是一个要被应用的信息——鼓舞人心、激发斗志、给予人方向与指示。假如我们知道如何解释其中的信息,就可以明白并且加以应用。因此,接下来的篇幅,我们将会探讨基督徒某些运用圣经的方式。[1]然后,在下一章中,本书会提出指引我们在生活中应用圣经信息的原则。

11.1 取得资料与理解

作为基督教信仰立足点的文献,圣经是一切原始资料的来源。基督徒相信,圣经是神向人类发出的文字**启示**。[2]神学家指出,圣经是**特殊**启示,独一无二。故此,那些渴望认识犹太基督教信仰的人士,便对圣经加以研读。基督徒相信,神已借着圣经告知他的子民——关于神是谁、他在历史中的作为、他希望子民知道的事情,以及他们应该如何做出回应等资料,其中最重要的是,神与子民之关系 452

的故事。

圣经记述了以色列的历史和宗教信仰、耶稣的生平与教导，以及基督教会的建立并传播。我们在其中发现以色列如何敬拜、先知如何斥责国民敬拜偶像和古时以色列人对自己国家命运，以致未来荣耀盼望的信念。它又列举像彼得和保罗般的基督徒，如何通过对耶稣的信仰来体验救恩，以及怎样将这“福音”（好消息）传遍罗马帝国。

基督徒的前提是神借着圣经传递了可靠的信息。[3]为了领会这启示，我们必须准确解释圣经的记载；因此，我们对释经的取向，就影响了我们从圣经中所学得的。恰当的释经方法可以促进我们对圣经的了解，帮助我们准确诠释圣经的内容，并得以正确地明白它所载的事实。例如，它让我们避免把诗体或启示文学解释成他们的作者仿佛是要表达历史。这样，我们便能发现神想要我们获得的知识与洞见。

11.2 敬 拜

因着圣经是直接从神而来的，记载他的奇妙作为和荣耀的位格，他的子民自然在其字里行间找到崇敬神的因由与机会。当人对神在耶稣基督里的自我启示有所回应时，那里就有对神的敬拜。[4]神的恩典与慈爱，促使他的子民以各种适切的方式来回应。当信徒从研读圣经中得知神是谁，以及神为了他们的好处而成就的一切时，他们的心灵就会满溢赞美和尊崇。《诗篇》中的好些诗歌，正是引导读者进入这种心灵境况。举例来说，其中一个诗人写道：

453

> 诸天述说神的荣耀；
> 穹苍传扬他的手段。
> 这日到那日发出言语；
> 这夜到那夜传出知识。
> 无言无语，也无声音可听。
> 他的量带通遍天下，他的言语传到地极。（诗 19:1—4）

另一位诗人如此宣告：

> 耶和华是我的亮光，是我的拯救，我还怕谁呢？
> 耶和华是我性命的保障，我还惧谁呢？
> ……
> 有一件事，我曾求耶和华，我仍要寻求，
> 就是一生一世住在耶和华的殿中，
> 瞻仰他的荣美，在他的殿里求问。（诗 27:1，4）

圣经作者很多时特地向神表达崇敬，也刻意诱发读者本身对神的尊崇。

> 我要一心称谢你，在诸神面前歌颂你。
> 我要向你的圣殿下拜，为你的慈爱和诚实称赞你的名；
> 因你使你的话显为大，过于你所应许的。
> ……
> 耶和华啊，地上的君王都要称谢你，
> 因他们听见了你口中的言语。（诗 138:1，2，4）

> 万国啊，你们都当赞美耶和华！
> 万民哪，你们都当颂赞他！
> 因为他向我们大施慈爱；
> 耶和华的诚实存到永远。
> 你们要赞美耶和华！（诗 117 篇）

以色列人把这些赞美诗纳入圣经的一部分，而且从教会建立的初期，基督徒就已加入他们的行列，借着这些珍贵的诗句来赞美神。[5] 454

新约书卷的作者在他们的记述中较少包括明确的赞美诗[6]，然而，新约的字里行间仍显示了正在起步的教会崇拜中，咏唱与音乐均扮演着重要的角色。就着对早期教会的评论，德林（G. Delling）说："通过教训、劝导和为神颂唱诗歌，基督的话语生动地活在这个群体里，亦即是说，因着神在基督里所成就的，并且赐

予人的救恩,群体在这些行动里由衷地赞美神。”[7] 事实上,音乐一直以来都是基督徒相交生活的核心,正如巴特尔斯(K. H. Bartels)所强调的:“在话语的宣讲和圣礼的参与之外,崇拜的中心就是这种‘属灵的咏唱’,一种欢庆的肯定,承认神在耶稣基督里显明为会众和世界的主。”[8] 运用祷告或颂歌(某些甚至是直接取材于旧约书卷的),早期基督徒设法提升他们的读者,赞美和尊崇他们的神。保罗说道:

> 愿颂赞归与我们主耶稣基督的父神!他在基督里曾赐给我们天上各样属灵的福气。(弗 1:3)
>
> 神能照着运行在我们心里的大力充充足足地成就一切,超过我们所求所想的。但愿他在教会中,并在基督耶稣里,得着荣耀,直到世世代代,永永远远。阿们!(弗 3:20—21)

在教会历史中,也有一些情况是信徒在阅读圣经时有所感动,对神发出独特、自然的崇敬。不论保罗在写《罗马书》8:38—39 时,是否有意唤起读者对神的崇敬,那令人惊叹的笔触,无疑已经大大激发人心去宣告神的伟大:

> 因为我深信无论是死,是生,是天使,是掌权的,是有能的,是现在的事,是将来的事,是高处的,是低处的,是别的受造之物,都不能叫我们与神的爱隔绝;这爱是在我们的主基督耶稣里的。

455 当信徒读到“在我们还作罪人的时候”(罗 5:8),耶稣为他子民所作的慈爱牺牲历历在目,面对神向人厚赐如此难测的恩慈,岂能不发出崇敬与赞美?圣经对基督徒的主要功能是:引发并塑造属神子民的敬拜。

因此,个人和集体的敬拜同样都是使用圣经的。在信徒个人(personal)运用圣经时,他们加以细读、探究,并且试图就着其中所发现的做出回应。圣经引导相信它的读者发出赞美与崇敬,使他们认罪悔改和感恩称谢。基督徒面对圣经所揭示的神,设法使自己人生的一切层面与他的旨意符合。圣经为人带来启迪与挑战;它孕育宗教经验,也使人生充满希望,心灵得到滋养。简言之,圣经成了个人敬拜神的媒介。神通过又真又活的话语对人说话,而他的子民对他发出

崇敬。

圣经也为**集体**(corporate)敬拜提供了基础。正如当年以色列人向神敬拜，今天教会同样也成为一个相信神、敬拜神的群体。彼得以旧约的用语应用在基督的身体上，这样宣告：

> 惟有你们是被拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度，是属神的子民，要叫你们宣扬那召你们出黑暗入奇妙光明者的美德。你们从前算不得子民，现在却作了神的子民；从前未曾蒙怜恤，现在却蒙了怜恤。(彼前2:9—10;参阅出19:5—6;何2:23)

就某种意义来说，信徒是一个敬拜的群体，要向这个不信的世界宣告："神啊！你真伟大!"因着信徒在圣经中所发现的，他们顺理成章可以遵行这样的劝导："我们应当靠着耶稣，常常以颂赞为祭献给神，这就是那承认主名之人嘴唇的果子"(来13:15)。尽管"道理"(word)一词的语意范围极广，但是我们现在可以肯定，在保罗的教导中，"基督的道理"是包括圣经在内的："当用各样的智慧，把基督的道理丰丰富富地存在心里，用诗章、颂词、灵歌，彼此教导，互相劝戒，心被恩感，歌颂神"(西3:16)。对于信徒来说，圣经证明了神的临在、行动与慈爱，特别是透过他儿子耶稣基督所显明的。这一切都具体而生动地，使信徒注目于神对他子民那直接而且充满慈爱的承诺上。就是这样，圣经让他们进入敬拜中，包括个人和集体的敬拜。

11.3 创作礼仪

基督教会的礼仪一直取材自圣经。[9]不论是"高教会派"或"低教会派"，他们都是用祈祷、圣诗、读经(例如启应经文)、诗篇和圣礼(或圣事)等礼仪。[10]圣经赋予了这一切元素，事实上，它们有许多是直接取材于圣经的内容。例如，著名的法国圣诞颂歌《天使歌唱在高天》(*Angels We Have Heard On High*)，其副歌就采用了拉丁文圣经《路加福音》2:14的"荣耀归最高神"(*Gloria in excelsis Deo*)。许多当代的赞美合唱曲也是逐字引用《诗篇》，例如《诗篇》95篇的"来啊，我们要 456

屈身敬拜”。圣诗《我知道所信的是谁》(*I Know Whom I Have Believed*)的副歌引用了“英王钦定版圣经”的《提摩太后书》1:12 译文。圣公会的《公祷书》(*The Book of Common Prayer*)也广泛地取材自圣经的内容,借此引领崇拜者,包括个人和集体。[11]其他基督教传统的祈祷书也一样。一个人只要探访不同宗派的教会(例如罗马天主教会、希腊正教会、长老会、圣公会和普利茅斯弟兄会),就会见到他们的主餐礼仪是多么的不同。虽然一切都是基于福音书和《哥林多前书》的主要经文,但它们的构成要素、节奏、持续时间、在教会整体崇拜中的位置,等等,却有极大的差异——通常是他们各自的历史发展与神学思想的结果。

如此,毫无疑问地,圣经的确有助于我们的敬拜,呈现出适当的礼仪塑造功能,在其中崇拜变成整全的——不只是头脑的事情。礼仪允许敬拜者扮演着拯救戏剧的元素,体现他们对神的恩典的回应。同时,我们相信敬拜者理解圣经的经文或暗示,也是重要的。[12]在我们即将探讨的一些圣经用途(宣讲或教导)中,所定的目标很可能让聆听者发现经文和行动的意义。在运用礼仪形式的丰富资源时,那些带领集体敬拜的人必须设法帮助参与者理解,在遵从既定的仪式中,他们所听或所做的是什么。圣经没有任何魔法符咒。人们要先明白它所说的,才能从中得着益处。

11.4 系统地阐述神学

所有人都是依据一套信念或世界观来生活的。对于“有神论者”(即那些相信有一位神或众神祇的人)来说,其信念可被称为“神学”(源自希腊文 *theos* [神])。建构一套神学,意思是指人以有条不紊的方式来陈述他的信念,以有神论为中心。显然,一个信奉圣经的神学家必然是以圣经为神学的基础。同时,“神学”的产生或著述是一种人为的努力,它清楚地表达一个个体或群体在以神为中心下,对现实世界的认识。若要回答“基督徒如何理解和表达其信仰”的问题,就要阐释他们的神学。[13]

尽管神学的铺陈是普世教会一项终其在世持续不断的工作,但在备受相对主义和抗衡世界观冲击的教会和信徒中,神学却承担了锚的角色。它使教会能确切认识自己的身份,并且知道如何配合神在历史和永恒中的完备旨意。它保

护教会，帮助教会抵抗变幻的风潮，这些风潮自教会成立以来就已存在，冲击着教会及其真理的宣称。从公元1世纪诺斯替思想至近代科学主义，教会已经跟有关现实世界和真理的各样不同解释做出过交锋。[14]教会对神学的理解，为正统信仰定下疆界。任何时候，当教会宣称其神学思想是以圣经为本时，圣经就必须是这思想的核心，而且是其神学思想的根源。[15] 457

不过，在"圣经神学"和"系统神学"之间，存在着重要的分野。假如我们以上所说的是正确的话，那么所有福音派人士就应坚持：任何自称为"神学"的活动，必须是以圣经为本。尽管如此，自18世纪之后，两大不同的神学取向相继出现。[16]圣经神学主要涉及在圣经本身历史发展中的神学发展，展现出圣经本身的神学。赖德(George Ladd)提出一个现成的定义：

> 圣经神学是一门将圣经书卷的信息按照历史背景罗列出来的学科。圣经神学主要是描述性的学科。……圣经神学的任务是详细解释在圣经中发现的神学，按它本身的历史背景，并以它自己的词汇、类别和思维方式来解释。[17]

故此，举例来说，在"圣经神学"中，人可以说出被掳后期先知的神学与早期先知的对比，或可以比较符类福音与《约翰福音》神学的异同。

具体而言，我们可以对保罗特别有关**信心**的神学加以讨论，然后就此与《雅各书》或《希伯来书》作者有关信心的观念作比较。换言之，圣经神学家将焦点放在个别圣经作者、篇幅或书卷上，指出他(它)们如何建构其信息，在不同的历史处境中，满足读者的需要。圣经作者的神学是既清楚明确，又含蓄内蕴的。即是说，有些时候，他们清晰表达对神及其作为的认识，但在某些地方，他们的神学则较为隐晦；我们察觉到这些圣经作者为其读者所写的，都是自然地从他们的神学信念衍生和塑造出来的。因此，圣经神学家承认大部分正典都是"处境性"的作品：为了某些特殊环境而写的文章。原来作者的构思，塑造了圣经神学。 458

犹太主义信徒的谬误，促使保罗向加拉太信徒阐释他对因信称义和不靠行为的看法，严格来说，我们都是受惠于此的。[18]对保罗来说，**信心**是个人领受救恩的核心；人的得救只源自相信耶稣基督，而不是靠赖犹太教的礼仪——即"行为"。然而，《雅各书》的读者(分散的犹太人)对**信心**却有另一番挣扎，而且那境

况驱使雅各坚持:真诚活泼的信仰,必须是一种在生活处境中活现出来的信仰。信心必须产生“行为”。因此,我们可以指出保罗神学对信仰的见解与雅各的有所差异。[19]这不是说两者互相矛盾,只是代表作者因应着具体的处境而表达出截然不同的观点。保罗与雅各各自建构出不同的神学回应,因为他们是在特定的教会群体中,回应特定的问题。

那么,圣经神学是从历史处境中衍生的神学。它的形成取决于人物和事件的活动与环境——作者和读者在急促转变发展的激发下产生的互动。[20]正如米克尔森(Berkeley Mickelsen)所说的:“在这个取向中,圣经神学学者必须常常留意圣经的表达方式、所有已知的历史因素,以及神借着他的仆人所发出的清新信息,对象是在令人惊惧的现实里营役于生死之间的人们。”[21]

所有这一切都显示圣经神学与系统神学确实有所不同。艾利克森(Millard Erickson)确认,系统神学是“致力为基督教信仰的教义做出条理分明的陈述之学科;它主要建基于圣经,以文化背景为脉络,以当代用语作表达,并且与生活的种种课题产生关联。”[22]尽管系统神学同时确认以圣经为本(即以展示圣经的神学 459 为目标),它的范畴却不尽是圣经作者的范畴,也是神学家的范畴。传统的(至少在成书之时是新的)范畴是由圣经的材料结合教义的架构组成。这些架构往往由神学学者与不断发展的神学传统[23]、哲学家,以及其他宗教或信仰系统互动而成。例如,有人可能在阅读过天主教、改革宗或信义宗的系统神学之后,接触到反省(部分地)这些传统的特殊关注和与这些传统有关的议题。换句话说,神学家将整部圣经的教导系统化,在其研究的亮光中,以及**他们当下正在努力探究的课题**里,建立一个他们认为最能代表圣经的重点的架构。也就是说,无可避免地,系统神学所表达的正是建构系统者的哲学架构,以及他们的解经议程。[24]

这里需要顾及另一个议题。我们在前文已经提过,神学家所持有的前理解塑造了他们制定神学体系时的范畴和课题(纵然他们可能合理地坚持:他们的目标是让圣经本身的范畴来做出指引)。同样,当神学家在每一范畴中选取不同种类的经文,以及决定圣经各种教导在特定议题上的相关意义时,其本身的视野会引导他们做出抉择。当一个人读到特别富争议的神学课题(例如拣选与自由意志)时,这种情况尤其明显。[25]人们在这个课题上对圣经教导有不同的看法,原因是他们往往在分析有关经文时,掺杂了不同的前理解,并且赋予相关经文不同的重要性。[26]

这样看来，每一代或每一文化都要在基督教神学的表达上更新。这并不是说神的真理常变，而是这种情况显示了系统化过程的性质：它总是呈现在那些寻求系统化的人的视野和关注之中。举例来说，大多数新教徒同意"威斯敏斯特信条"(Westminster Confession of Faith)为基督教神学带来无与伦比的解释。可 460 是，例如有关"约"的讨论，它所反映的议题、关注和前理解(宗教的和政治的)，都是属于17世纪苏格兰和英格兰基督徒的。[27]当时英格兰爆发内战，英王查理一世被迫施行改革。他在威斯敏斯特召开了一个大会，以期制定出苏格兰人和英格兰人能同时接受的信条。迪尼斯敦(F. W. Dillistone)这样谈到"威斯敏斯特信条"中的"立约神学"(federal theology)：

> [那]似乎纯粹只为16世纪改革变化后、置身在巩固时期中的人们，提供了他们一直试图获得的系统或纲要。一个对现实世界逻辑辩证的解释，并不顺理成章地成为一个正式的解释，而一连串的合约倒可以在一个法律架构中被系统化起来。
>
> 一个团体一旦建立起来、士气日增时，它就会期待一些更具体、更明确、更符合宪法的事情，而这正就是改革时期发展中的教会，在两个盟约(编按：即工作盟约与恩典盟约)的教义中所寻获的……清教徒与加尔文主义者都在这观念里，找到一个新的神学和教会体系所需要的架构。[28]

故此，我们在此指出的不是信条作者在一些论点上"正确"，而其他方面则"错误"(视乎一个人的神学见解)，或是他们所挣扎的议题不再是我们所关心的，或是在文献中的文字已经过时。相反，历史显示，他们的宣认乃是针对自身关注的事情，并且为了抗衡当时盛行的反对声音而写的。信条作者所郑重陈述的，并非纯粹是神学上的"客观"叙述，或是"圣经实际上的教导"。我们认为，我们不应天真地以为信经(或任何其他东西)是基督教神学的永恒陈述。尽管我们可以从历代神学家和先贤的信仰中获益良多，现代基督徒却始终需要当代的神学家将基督教信仰在现今的意义表达出来。[29]事实上，格伦茨(S. J. Grenz)和法兰克(J. 461 R. Franke)认为："真正的改革宗传统在本质上是'开放'的。而这种'开放性'反过来维护了传统的动态性质。"[30]

圣经神学与系统神学这两门学科之间是否互相矛盾？我们是否必须坚持选择其一？正如前文所述，福音派人士接纳圣经的统一性，也接纳其多样性。[31]圣经的**多样性**(diversity)显示了由许多作者及其时代背景、地域和处境而来的变化，而它的**统一性**(unity)则来自其独一的神圣来源。上述两个真理，同时为圣经神学与系统神学提供了基础。前者的取向独特地揭示并强调圣经内在多样性的一面，其研究使我们得以理解每一位作者或每段经文的独有观点、特色和重要性，又帮助我们清楚地看见他(它)们如何能满有创意，并敏锐地向现今相似的处境做出回应。圣经神学学者深感圣经的教导没有妥协余地，因为他们的工作并不是(在他们现时的研究阶段而言)以圣经别处就某议题所说的话，来协调艰深的教导，或加以解释。[32]这种取向，使圣经在每一个论点并作者的写作上，得以保留其原貌。[33]

同时，我们绝不只满足于由许多不同圣经作者所提出的一套神学真理。我们需要为圣经整理出一个全面的架构。对于建构系统者来说，他们充其量只是把圣经就某议题所提出的教导，巨细无遗地拼合起来，并且以合乎逻辑的方式表达，以致我们察觉这一切是何等协调。由于我们假设整部正典都是从神而来，而神是要带出一个统一的信息，系统神学的准则就是致力于有条不紊地将这幅更大的图画展示出来。

462

然而，这个过程面临某些潜在的危机。最坏的情况可以是：建构系统者表达的只是他们本身的前理解，由他们强加进圣经里；他们的工作正是对整本圣经的一个读者－回应。他们有可能堕入一个试探的陷阱，声称其研究为准确，远超过圣经经文的确实细节所能证明。他们可能建立了整个系统，其中许多要素只是基于他们本身的推理，而非明确的圣经根据。他们又可能紧守着自己的范畴，并且不惜一切捍卫本身的神学架构。[34]这些危机总是会存在的。不过，正如我们以下将要解释的，当有了圣经注释者和神学家的最佳著述时，系统神学就可以将圣经资料整理成为有意义的系统，进而为教会提供极大的帮助与支持。[35]

这样，圣经如何赋予神学所需要的一切？大多数神学家致力于以现代用语来表达圣经的教导，但他们可以怎样建构圣经的神学呢？不论是以圣经为本或加以系统化[36]，我们都不能接受一种只提倡自身的议程、自我建构而成的神学。因此，(1)**合理的神学理论必须是来自适当圣经经文的正确诠释。**以我们早前的例子来说，假如神学家想要建构一套“信心”神学，他们就必须详细研究所有论及

这个课题的经文。以科学范畴的用语来说就是：神学应该是始自对圣经相关经文的可靠分析，并从中**归纳**出来的（正如我们在前章中尝试阐明的）。只是创造一套神学，而且在个别经文中以**推理**方式来支持，是行不通的。信条一旦建立（即使是正面的），人们就可以推论出言外之意，而且在其他地方见到它们的潜在影响。归纳与推理皆有其价值，但二者必须互补不足，以致神学家最终是从圣经中获得教导，而不是将自己的一套加诸圣经之上。除非有一套可靠的诠释方法，引导着释经过程和神学建构，否则神学充其量只是人类智慧的一种，而最坏的情况则会是虚假、误导、偏见，甚至是危险的。

在这些假设中，另一点暗示是不容置疑的，但我们仍须明确指出：(2)**神学必须建基于圣经的整体教导，而不是建基于经过挑选的或孤立的经文。**举例来说，假设我们想制定一套关于拣选与自由意志的神学。若我们否定或删去跟我们所选择的理论有所不合的经文，我们就不能得出忠实和正确的陈述。假如神是整部圣经的作者，假如圣经的组成部分并非无可救药地有分歧（这又回到我们的前设去），那么一套合理和被认可的神学陈述，就必须顾及神曾就此而说的**所有**话语。 463

在“衡量”圣经就一个神学议题所作的不同教导之过程中，我们还要着手处理其他因素。举例来说，在探讨一些教义时，我们发现，某些经文相较于其他较隐晦的经文，对某一课题有更清晰的指引。除此以外，一些细节常在圣经不同地方重复出现。然而，其他一些则可能只在个别独立甚或特有的记述中出现。某些教导出现在直接的教诲经文中，它们甚至可能是命题式的，就如“我是耶和华你们的神，所以你们要成为圣洁，因为我是圣洁的”（利 11:44），或者“神就是爱。神差他独生子到世间来，使我们借着他得生”（约一 4:8 下—9）。圣经也以比喻带出其他真理：“神就是光，在他毫无黑暗”（约一 1:5 上），或是通过叙述文体（参看伯 38—39 章，从神的发言中显露了多少神的属性）来表达。

有人发现，圣经“早期”部分的教导在后期的启示中出现了变化，而且有所增加。在此，我们的意思不是说圣经后来的部分与早期的有所分歧，或是要取而代之，而是在一些情况里，神是以渐进的方式，把他的真理启示出来。换言之，某些早期真理的记述提供了蹊径，让人得以明白和接受神在后来事件中所说和所做的一切。例如，事后回想，旧约的献祭方式绝不是止于献祭而已，却是预备神羔羊的来临，至终为要除去世人的罪孽（约 1:29；另参见来 10:1—18）。同样地，以

色列族一向重视的旧约律法，在基督里得以圆满，不再是教会无可争议的法规，正如在耶稣复活之后，教会于耶路撒冷为自己的身份做出解释时所说明的。[37]

我们列举这种种因素的原因至为明显：我们必须"衡量"所有的证据，以期达致适当的结论。释经者必须以认真审慎的态度，来面对就某一神学结论所提出的证据。清晰的教导，必然比那些意义不明、隐晦的经文更为重要。相对于那些只出现一次的观点，释经者可以更信任那些经常重复出现的观点（虽然如此，但这并不是允许释经者否认圣经任何一个清晰的观点，即或这个观点只出现了一次）。当比喻或叙述的经文令结论显得含混不清时，我们绝不敢强行据此推翻主张或教诲较清晰的经文。同样地，当早期的启示逐步以渐进的方式显明后期有关神真理的表达时，我们必须给予后者较优先的位置。[38]

464 另一个与此相当的要点是：(3) **合理的神学须顾及并展现圣经本身的重点。**我们已经不断留意到，前理解在圣经诠释和神学编纂上所造成无可避免的影响，这种影响歪曲了任何神学建构的内容与系统。因此，神学家应该致力于在他们的神学中"去芜存菁"，着重于圣经最为重要的内容。神学必须把握圣经中神首要关注的事，而非仅仅反映当代的需要与考虑。[39]当神学的结果被其他课题所左右时，就会陷入趋附时尚的危险中。

再者，假如神学要有生命力，并可发挥其意义——以及完成它的目标（我们容后讨论）——神学家就必须清楚准确地理解相关的圣经经文的意思。(4) **他们有必要以某些方式来阐明神学的论点，而这些方式足以向现今教会清楚阐明，这等论点对其存在并牧养职责之意义。**若要神的信息适用于现代人，神学就必须以圣灵能力更新生命的方式，展示圣经的真理。神学必须显出圣经的意思是如何扩展至新的处境，训诲信徒，促进公义，并且确保神的旨意"在地上如同在天上"。没有任何事情，比冷酷无情的神学论述更为枯燥无味。无疑，神学（或有人称之为"教义"）正受到时下一些劣评的损害，原因是从事神学研究者的疏忽。当神学与生命分割、与生活实践分道扬镳时，它就失去其核心使命——向受造的世人展示神真理的使命。圣经这样形容自己："圣经都是神所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义，都是有益的"（提后 3:16）。就像优秀的释经一样，良好的神学必须是实用的，而神学家与释经者必须携手阐明神话语的具体含义。[40]

还有一个要考虑的重点，最好分两方面说明：圣经是神学的最终来源，然而，我们必须准备向属灵的先贤学习。因此，就第一方面说，(5) **神学研究必须集中**

于神已经在圣经启示的，而非人自己的臆测，不管他们是多么有见识。这是宗教改革的呼吁：唯独圣经（*sola scriptura*）。尽管有众多范畴的学术研究（例如考古学、古文书学、古代史、语言与语义学、宗教比较、人类学、社会学等）为圣经带来重要的亮光，这些研究绝不能取代圣经本身的话。除非神学能植根于稳固的圣经基础，否则它只会沦为人类才智的纪念碑而已。

465

然而，宗教改革这个重要的原则，由于新教教会对教会的丰富遗产和传统的贬抑，正在日渐失落。[41]幸好，现在许多人已经看到这个过度反应的错误，正如弗格森（D. S. Ferguson）所说的："基督教神学一定要在跟教会信条及传统的对话中进行。"[42]故此，我们坚决主张（6）**现代神学家不可像置身在一个真空的状态中从事他们的工作，仿佛在他们以前从未有基督徒曾研究这些课题一般**。我们实在有许多功课要从信仰的先贤那里学习。两千年来，信徒在各自的时代和环境中，已经致力于忠诚地传达和真实地活出基督教信仰的教导、象征和实践（更不用说在他们之前的虔诚犹太人）。[43]我们只不过是最近一批试图这样做的人而已。当然，传统、教义与教会信条有两个趋向。一方面，正如上文所解释的，它们借着界定什么是正统或异端，从而严格地限制释经者和神学家。正如耶稣时代的法利赛人和拉比，把自己局限在让他们感到安舒的陈酒与旧皮袋中（路 5:37—39），我们的"传统"同样限制了我们的能力，使圣经经文和圣经神学不能畅所欲言。例如，现代基督徒经常以为神是慈爱为本的。可是，我们又如何看待一位施行审判、"烈火"的神（来 12:29）？我们是否去掉了神是一位战士的观念，原因是一位似乎如此爱好血腥的神，让我们大感不安？再一次，虽然我们无法避免个人的前理解，甚至是我们教会的传统与信条，我们却必须一丝不苟地让神学的建构服膺于圣经所确定的观念。我们必须致力于促使我们的教义与圣经经文之间有恒常的对话。

另一方面，我们的属灵先贤在神学上的洞见，可以大大开启我们对某些思想、含义和信念的思维，那可能是我们从未想过的。这些良师可以成为我们在圣经真理上的老师和顾问。从最好的方面来说，教会的大公会议与信条都试图清楚地表达神的真理。尽管教义或传统跟圣经的记载不可相提并论，但它们确实包含了我们最优秀的属灵先贤在圣经中所获得的睿智。当我们尝试在自己身处的时代中依样画葫芦时，聆听他们的声音就是一件明智的事。我们可以因其错误或有所偏颇而拒绝他们的教导，也可以修改或重新整理他们的教导，然而，若

只不过是忽略了他们的努力，我们就会损失重大。假如我们对这些属灵先贤的教导不闻不问，那么我们将会对一些真知灼见失之交臂、重蹈覆辙，或是徒然浪费光阴去重做或重思他们已经为我们完成的一切。

11.5 讲　道

正确的释经可为公开宣讲神的信息提供资料和准则。奥斯邦(G. Osborne)讲过一句发人深省的话："释经过程的高潮，并非在于找出经文的解释(集中于经文的原意)，而是在于讲道的过程(集中于神的道对今天基督徒的生活有何意义)。"[44]虽然意义是在宣讲之先，不过正如我们将要表明的，我们同意上述的观点。

466

基督徒经常声称他们的讲道是合乎圣经的。由于基督徒相信圣经是神给全人类的启示，于是便努力向每个愿意聆听的人宣扬圣经的信息。讲道的本质，正是传递圣经内容和劝人做出适当回应的过程。讲道的起始大概可以追溯至犹太人被掳之后，以斯拉和尼希米时期。《尼希米记》8 章记载，以斯拉站在一个木台上(4 节)，翻开律法书，一面念给百姓听(5、8 节)，一面讲明意思，使百姓明白(8 节)。那次的经验使百姓极其快乐，因为"他们明白所教训的话"(12 节)。当耶稣在拿撒勒的会堂读出《以赛亚书》61 章时，也同样向在场的人讲解话中的含义(路 4:16—30)。[45]《使徒行传》的记载为早期基督徒的讲道提供了更多例子(例如：徒 2:14—41; 13:16—41)。

然而，倘若讲道不只是公开的宗教演讲，它要传递的不仅是那个时代或讲员的智慧，那么，它就必须依据圣经的内容。**任何声称是宣讲圣经的讲道，其内容必须依据圣经的真正教导或其清楚包含的教训。**讲员若要教导人认识神的道路和旨意，他就要先确定整个讲道过程都要由释经原则所引导。当讲员向听众说："神要你去……"，他就要负起道德上的责任(以及神交付他的职分)，去正确分辨神的旨意。

正确释经所发挥的功能既然那么重要，因此我们怎样强调它也不算过分。当人们聆听讲道时，实际上是期望听到"神的话语"。当他们发出呼求时，他们是想要知道神是否真的存在，或他们如何才能亲身认识神——当终极命运的问题

需要答案时——人的见解根本无法提供令人满意或信服的答案。他们若是获得错误的答案，就会受到错误的引导，可能造成永远改变不了的可悲结果。当人们试图寻求指引和勇气，让自己可以过负责任的基督徒生活时——或只是盼望能够渡过危机——他们都会渴望知道神可以怎样帮助他们，或对他们的处境有何 467 看法。在那些时刻，自我挣扎或向别人寻求意见都无大作用。

讲道者正是在这一点找到自己的角色。只要忠于自身的呼召，讲道者便拥有莫大的荣幸和可敬的责任，理解这部古老的经文、找出它的正确含义，并且最重要的是把它的意义传递给生活在当代的人，让他们可以应用在生活之中。因此，讲道者是中介人，将神在圣经中所启示的真理，传达给今天的听众。讲章的本身可以紧贴一段经文的实际结构（有时称这为释经讲道），也可以从不同经文中，根据主题整理出圣经的真理——或无数其他方式。关键是，合乎圣经的讲章是以圣经中的启示为本的。

在"讲道"这标题下包括的，当然远不止于此。不幸的是，忠实的教会信众定期听到各类主题的讲道，却鲜与圣经有关。在他们听过的讲道中，可能有不少是以圣经某节经文作为开始，但接着的信息却与所引的经文风马牛不相及。他们听到的可能只是心理学的处方、怎样方便行事的建议，或其他人间智慧。这类讲道完全没有认真思考圣经所包含的信息，因此，按照我们的评价，讲道者是严重亵渎了自身的圣职。讲道者利用圣经来传递自身的想法，在滥用圣经之余，也亵渎了宣讲的圣职。合乎圣经的讲道是邀请听众聆听神的声音，遵行神的旨意，以及对神的救赎行动做出回应。只有忠心宣讲圣经的信息，才是真正履行讲道者所领受的呼召。[46]

11.6 教　导

以上有关讲道的各点，同样适用于圣经的另一相似用途——教导。事实上，我们不能过分严格地划分两者，因为良好的教导总会呼吁受教者做出某种回应。[47]可是为了方便讨论，我们姑且把教导定义为有关基督徒信仰和行为实践的明确训练或指导。由于从某方面而言，圣经有着基督徒"教科书"的作用，教会总 468 是需要有教师去教导和训练信徒学习圣经，情况就如耶稣教导门徒一样。[48]

旧约和新约都见证了人性的败坏，倾向离弃上主，投入错误的宗教、异端和冷淡。不过作为真理标准的圣经，却有保护信徒持守正道的作用。今天的教会需要教师[49]，他们孜孜不倦地努力教导信众明白基督教信仰，从而抗衡其他信仰系统所宣称的真理(包括异端教派、“新纪元”思想和其他宗教)，或在一个到处都是“没有所谓”的后现代世界中，持守对绝对真理的宣称。[50]这一切都代表了对以圣经为基础的基督教信仰的挑战，不过最大的挑战，可能是来自“挂名基督徒”。他们当中有一部分人，一直以“基督徒”的身份成长。他们自认是基督徒，纵使圣经或基督徒教导对他们的思想或为人，根本起不了任何作用。其他人则是在某些场合中被劝服“接受基督”，但随后却得不到任何教导，让他们知道作门徒的真正要求。[51]教导的职分当然要与负责任的释经结合，才能准确地将基督教教义的解释教授给信徒，使他们得以“为从前一次交付圣徒的真道竭力地争辩”(犹 3)。

当然，教导圣经不只是捍卫正统信仰(orthodoxy)，还要让信徒认识正确的做人道理(orthopraxy)。基督徒在生活和事奉上，都需要获得深入的训练。信徒要以基督徒的方式过活，就得明白信仰的内容，以及信仰对他们的要求。圣经的作者在教导原来的读者时，也为信仰的接棒人提供了指引。新旧两约中有无数例子，关乎以色列人和初期信徒，他们对信仰的观念或本身的生活方式存有误解和执著。以色列人以为把大量祭牲献给神，就能讨神喜悦，但弥迦却把神的真正要求告诉他们：“耶和华……向你所要的是什么呢？只要你行公义，好怜悯，存谦卑的心，与你的神同行”(弥 6:8)。以色列也以为她会在“耶和华的日子”赢得重大的胜利，但阿摩司却直截了当地警告他们：当那日，神要审判他们的罪行(摩 5:18—20)。

469 同样，耶稣清楚地教导：“你们不能又事奉神，又事奉玛门”(太 6:24)。雅各教导初期信徒：“在神我们的父面前，那清洁没有玷污的虔诚，就是看顾在患难中的孤儿寡妇，并且保守自己不沾染世俗”(雅 1:27)。耶稣用严厉的话警告说：“凡称呼我‘主啊，主啊’的人，不能都进天国；唯独遵行我天父旨意的人才能进去”(太 7:21)。

社会文化的价值观和谬误的教导，都可以哄骗今天的基督徒，使他们误解神对他们的期望，仿佛神对信徒所有行为或态度都只会一笑置之。基督徒教师必须明白圣经的命令在当初的原意，然后向今天的信徒说明如何能满足神的要求。他们要教导信徒，如何在教会和社会中服事基督。我们若要做一个持守圣经的

基督徒，就必须从神的话语中得到我们的生活准则。因此，灵活运用释经学，就可以再次引导我们寻求神对他百姓的旨意。弗格森提醒我们："教师要在忠于经文原意，与同时允许圣经对当今的议题和问题给予看法和指引之间，保持微妙的平衡。"52

11.7 提供牧养关顾

圣经除了为神的百姓提供正面的指引外，更一直给予他们安慰和劝勉。我们在下一段落中，将会探讨圣经在建立个人灵性和为敬虔生活提供指引上的作用。在此，我们把焦点放在人面对困难时，圣经所给予的关怀或引导。我们承认耶稣所说的真理："在世上，你们有苦难"（约 16:33）。耶稣并不是一个毫无理由地消极或杞人忧天的人；他只是指出人类的实况——不单是指向全人类，更是针对门徒。人生已经充满困难，更加上世人往往特别敌视跟从耶稣的人。然而，耶稣在说完那句话后，立即加上一句重要和给人安慰的保证："但你们可以放心，我已经胜了世界。"对于那些在人生的试炼和困难中苦苦挣扎的人来说，这句话实在给予他们莫大的安慰和纾解，面对疑惑和两难困境的人，就更不消说了！

不论是教牧关怀者或是亲朋好友，基督徒都拥有很多资源，可以帮助不同的对象。正如克莱恩贝尔（H. J. Clinebell）指出："教牧辅导可以透过祷告、经文、圣礼、敬拜仪式和教会纪律，汲取希伯来与基督徒传统的丰富智慧和权威。"53 圣经提供了重要的资源，让有心助人者为处于苦难中的人抒烦解困。54 我们可以引用圣经提醒那些处于绝望、悲伤、孤独或痛苦中的人，让他们知道神是确实关心他们的；他就像牧人带领羊群一样，引导他们走过黑暗的幽谷；他会顾念他们只不过是尘土（诗 23:4；103:14）。借着在经文中有关神如何怜爱和看顾人的教导、信心先贤的故事、安慰之歌，或祈求拯救的祷文，神的子民可以晓得，怜悯人的神实在是关心我们的。哈拿在不育的痛苦中恒切祈祷的例子（撒上 1—2 章），以及约伯虽然陷入痛苦的境况中，仍然信靠神的本性（约伯曾经说过："他虽杀我，我仍指望他"[根据 NIV 翻译："Though he slay me, yet will I hope in him"]，伯 13:15），都可以用来勉励今天受苦的人。 470

耶稣为拉撒路的死感到伤痛之际，他安慰马大的话，也给以后所有痛失挚爱

亲人者带来盼望。他肯定地说："复活在我，生命也在我。信我的人，虽然死了，也必复活；凡活着信我的人，必永远不死"（约 11:25—26）。面对人生的种种不幸，当痛苦和悲愤促使我们不得不问神"为什么"，甚至在一片静寂中，似乎是无语问苍天的情况下，保罗确信："我们晓得万事都互相效力，叫爱神的人得益处，就是按他旨意被召的人"（罗 8:28），让我们得到鼓励。此外，他劝勉哥林多信徒："你们所遇见的试探，无非是人所能受的。神是信实的，必不叫你们受试探过于所能受的；在受试探的时候，总要给你们开一条出路，叫你们能忍受得住"（林前 10:13）。圣经虽然没有详述我们今天所要面对的处境或困难，可是它所教导的价值观和原则，却带给我们安慰、医治、引导和盼望。[55]

当我们关怀困苦的人时，总会尽量用充满盼望和承诺的话去鼓励他们。在这种情况下，我们可能会面对滥用圣经的诱惑。因此，我们更要坚持合理的释经，就如在其他情况下运用圣经一样。例如，某对父母正为孩子的反叛行为而苦恼，我们就想安慰他们，说孩子会慢慢变好的。于是，我们便将一句经常引用的箴言，说成一个肯定的应许："教养孩童，使他走当行的道，就是到老他也必不偏离"（箴 22:6）。然而，合理的解经否定了这个谬误，因为箴言指出的是一般性真理，而非明确的应许（另参见箴 3:5—6）。另一种情况是，我们为了某些事情想寻求神的旨意，而且真诚希望能走一条荣耀他的道路。这是一个良好的动机，但我们却不可以引用《耶利米书》29:11（"'因我自己知道我为你们所定的计划……要赐给你们美好的前程和盼望。'这是耶和华的宣告。""新版"），作为神在经济保证上的明确应许。耶利米在这节经文中指的是神对以色列人被掳归回后的独特计划，并不是放之四海而皆准。虽然神会赐"美好的前程"给他的子民，却不是说到"经济上"的。

在我们想要给别人指引或安慰的一番好意下，其他经文也会遭到误用。事实上，这种情况屡见不鲜。例如，有些人会误解耶稣平静风浪的故事（太 8:23—27）。[56]马太显然是希望借着这事件，凸显耶稣的神迹和大能。它要求人们把目光集中在耶稣身上，从而生出对他的信心，承认他是万有之主。可是，我们听到有人对这故事的处理方式，仿佛它是教导人认识"神会平静你人生中的一切风浪"。这个想法可能是对的，但是用任何合理的释经方式来解释这段经文，都不可能得出这个结论。同样地，我们不能用保罗的话："我的神必照他荣耀的丰富，在基督耶稣里，使你们一切所需用的都充足"（腓 4:19），承诺那些经历财务困境

471

的人，说神会赐予他们金钱。[57]这节经文并非一个普遍的应许。保罗在说完这句话之后，就赞扬慷慨支持他事工的腓立比信徒(15—18节)。因着他们乐意捐献，所以保罗向他们保证，神不会遗弃那些能展现如斯忠信的基督徒，并且会满足他们的一切需用。保罗说“多种的多收”(林后 9:6)，也用了相同的原则。不过，更糟的是那些“辅导者”可能劝导人相信神会医治，而不是寻求专业的医疗帮助。我们认为，两者都有需要。

在此再次说明，当我们有信心地告诉别人圣经所给他的应许时，我们所说的只可以是神原意所说的。一个负责任的诠释系统，会制止所有“好心办坏事”的帮忙。关怀者绝不可以断章取义，或不按神的原意来解释他的话语。当他们以神和圣经的名义，做出虚假的应许和保证时，就是破坏神的话语的功用。当这些误解之辞被证实为空谈时，对于那些受助者来说，圣经的价值就会大打折扣，更恶劣的情况是，他们会对神大失所望。

11.8 建造基督徒的属灵生命

上文已经指出，圣经的信息激发人们做出敬拜和颂赞的回应，圣经的教导也予人安慰和盼望。此外，圣经有助于我们建立属灵的生命，激励和引导我们过讨神喜悦的生活。个人的属灵成长，必须以正确和合理的释经为基础。圣经是基督徒灵命成长的重要核心，似乎已是不证自明的道理：要在基督徒的信仰中成长，就必须有严谨的读经生活。[58]基督徒在热心学习圣经的教导并付诸实践中，就拥有基本的资源，可以成为属神的属灵人。

这让我们再次回到基督徒的其中一个基本前设。事实上，圣经若是神给人的启示(他写给他的子民的成文信息)，那么当人用心聆听书上的话语时，就会遇见他的临在。圣灵运用所默示的圣经，向神的子民说话。这不是“圣经膜拜”(bibliolatry)；基督徒并不是敬拜圣经本身。我们相信，圣经是神给我们的成文话语。故此，我们只要忠心和充满期待地聆听当中的信息，相信就能听到神的声音。我们在圣经之中，感受到一位慈父对我们的看顾，他的训诲和劝勉，正是我们所寻求和喜悦的。[59]

472

圣经怎样建构信徒的内在生命？首先，我们一直主张理解圣经经文原意的

取向，提供了这项任务的主要资源。当我们致力于谨慎和忠诚地阅读圣经时，神就喂养我们的属灵生命。我们的心思领会了意思和原则，我们见到可供跟随或避免的榜样，我们在神对我们的作为中欢欣鼓舞，我们对它们在我们生活、事奉和人际关系中的含义细心反省——这一切都提供了指引，让人寻找与神同行。我们在研读圣经时，以勤奋的态度，运用解经的明确原则，而且奉行它们的意义，让我们自己与神同行。[60]

然而，许多时候，这仍然会流于过度认知的层面——也就是马尔霍兰(Robert Mulholland)所称的“信息性”(informational)层面。因此，我们建议还要进行另一个取向。有时称这是“灵阅”(*lectio divina*)，这类读经方式循着不同的方向[61]，不再是由对经文作者原意的寻求来主导我们，而是让经文本身控制着整个过程——在圣灵的祷告引导下。灵阅这类读经是较为默想性的，所寻求的主要不再是经文的意思，而是我们的生活在经文支配之下的意思。在历史上，把灵阅读经分为四个阶段：首先，读经者在反省、温和、缓慢的态度中**诵读**(read)；这阶段的目标是仔细聆听，不要匆匆阅读经文。第二，他要**默想**(meditate)经文的意义；默想是致力以心灵、思想、感觉、驱动等阅读。第三，他要在**祷告**(prayer)中回应他的默想——向神发出心底的呼喊，那是源自我们对圣经的默想。最后，我们在神的临在中安静**默观**(contemplation)，这时候是安静和平地与神同在。这些步骤不是机械的，也不是既定的公式，而是在神的话语中亲近他的整全尝试。

上述取向不是互相矛盾的；阅读圣经，取得其中的“信息”是十分重要的——正如本书一直证明的。不过，我们不会允许这个信息性的取向排挤了圣经的“建构性”(formational)角色——允许神的圣灵在我们的内心深处说话。不论我们怎样做，那都是无可取代的事情！我们不应该只是“知道”圣经的意思，还需要在内心中吸收它。不论是信息性或建构性的读经，目标都是让我们的灵性得到圣经的内在原则的激励和引导，而不只是受周围的文化所影响。我们渴望在属灵上成长，而且活像基督。我们把在圣经中发现的原则应用出来，我们也变得更符合基督的形象。圣经塑造和影响了我们的价值观和态度。在神的帮助下，我们应用所学到的——在我们委身中成长，服事神和其他人。在我们生活的深处，我们感受到神的临在和做工，进入令人难以置信的安静中——我们感到他以我们为乐。

473

上文提到“神的帮助”，经常是以神的使者的形式出现——那是指其他与我

们在灵程路上同行的人。如何应用圣经的原则，必须留心观察它在其他人生活中的样子。当我们思考属灵操练时，必须持守一个重要的概念，就是需要属灵的导引。[62]显然，这是重复了好几个我们已经讨论过的课题——教导、讲道或教牧关怀。一方面，我们必须寻找在我们生活中的属灵导师——协助我们明白神的道路，并且向我们展示"如何"在我们的生活中应用圣经。另一方面，随着灵性的成熟，我们也有责任和能力成为一个属灵导师，协助别人在他们的生活中活出圣经的命令。那意味着，把保罗对革哩底的老年妇人所劝勉的原则："用善道教训人，好指教少年妇人，爱丈夫，爱儿女，谨守，贞洁"(多 2:3 上—5 下)，应用到全教会上。[63]在真正合乎圣经的属灵引导中，导师必须确保他是把**圣经原则**授给被引导者的生命。[64]

简言之，当我们读圣经时，我们就得以与圣经的真正作者做出双向的交谈。[65]随着我们明白他对我们所讲的话，我们与他的关系便日益进深，越发激励我们的灵命成长。我们在这过程中成长越多，我们的灵命就越成熟。事实上，作为基督徒，我们只能通过读经和祈祷，经常与神相交，从而建立和提升灵命。[66]

个人灵命的建立，不可以只停留在个人内心问题的层面上，因为灵命**建立**与属灵**生活**是相辅相成的，而圣经在这方面也发挥着重要作用。我们怎样晓得哪种生活方式能讨神喜悦？哪些行为是属灵生命的果子和见证，哪些是与属灵生命相违？在面对迷惘的人生抉择时，哪个选择能讨神喜悦，成就神在我们生命中的计划？神的话语为我们提供了原则和指示。我们并不是说，圣经提供了"十个简易步骤"，让我们能够轻易达致神对我们一生的"完美旨意"。对于我们每天所要面对的人生抉择(无论大小)，我们都不可能在圣经中找出所有具体的答案。我们也不是说，在某个处境中晓得什么是最好的选择，是一件轻而易举的事。不过正如下一章有关应用的讨论将会指出，圣经提供了积极的指引，以致我们能有信心和负责任地遵行神的旨意。那些以神的原则和心意为重的信徒，将会在人生的抉择和每天的生活中，经历到神的带领。听从神是一个顺服的行动，而寻求圣经引导的信徒，则懂得如何顺服，以致能够成就神的旨意。 474

由此可见，正确运用圣经实在是十分重要！我们若想讨神喜悦和遵行神的旨意，就必须正确地解释圣经。我们若没有准确明白神话语的意思，或是在毫无防范的情况下，把自己的主观偏见读进圣经里面，我们就有可能会为了自身的目的而误用圣经，而非按照神的意思来运用它。当人们不单没有跟从圣经明确教

导的原则和神的心意而行，反倒扭曲或抗拒它的教导，用来宽容甚或支持自己的罪行时，实在是何等不幸！例如，我们很容易斥责那些我们认为是罪大恶极的罪行（如杀人或奸淫）。可是，当我们发现圣经竟然把在背后说人闲话、贪婪、嫉妒和自夸，均列为神所憎厌的罪行时（罗 1:29—32），我们便会感到非常诧异！事实上，当保罗列出哪些生活方式使人不能进入神的永恒国度时，贪婪在名单中也占着显著的位置（林前 6:9—10）。而且，在我们的西方富裕社会中，何等容易会将贪婪和自夸变成美德。我们羡慕别人所拥有的东西，相信广告商的保证，购买某商品是“我们值得拥有的”，而且将消费享受和物质主义合理化，往往伴随着借贷的束缚。

不管如何真诚的基督徒，都会面对一个经常出现的毛病：以圣经的教导支持自己的价值观，而不是容让圣经来改变它们。我们现在接受甚或鼓吹的行为，有许多都是圣经所责备的！毫无疑问，我们要以负责任的释经来引导我们对事物的诠释，并且保持它的客观性。我们又岂敢假借圣经的名义，来支持自己想说或想做的事。圣经作为神所启示的真理，要求我们顺服它的教导，而不是利用它来配合自己的欲望。当然，根本的问题始终是在做出最好的释经之后，我们是否愿意依从神话语的教导，顺服神的要求？假如我们没有，就要面临神控诉我们的危险，正如旧约时代的以色列人所面临的一样。例如，阿摩司描绘了神回应了以色列没有顾念他们中间的穷人的不义：“我厌恶你们的节期，也不喜悦你们的严肃会。你们虽然向我献燔祭和素祭，我却不悦纳……要使你们歌唱的声音远离我，因为我不听你们弹琴的响声。惟愿公平如大水滚滚，使公义如江河滔滔”（摩 5:21—24）。若要成为属灵的人，就要有内在的改变，也要改变他们的生活模式——正是圣灵要随着圣经一同完成的事。

475

11.9 审美享受

除了上述好处之外，圣经更能使神的子民喜悦。它的内容充满了惊险、幽默和美感。圣经是一部优美的经书。神将这些奇妙的信息给予我们，显然是要让我们享受！神的信息以各类高度精湛的文学形式呈现在我们面前，我们很难不去欣赏圣经的各类文学特质和神髓。[67]我们虽然不会把圣经的价值局限为伟大

的文学作品，不过许多人承认“圣经是文学”，并且阐述它的精湛写作技巧，是十分适当的。[68]读者欣赏圣经记述约瑟和众兄弟的精妙布局，也佩服拿单巧妙地用简单的比喻提醒大卫王。他们欣赏美妙的诗篇，也喜欢耶稣的比喻。圣经的各类文学体裁——旧约的历史记载、奇怪的末世预言、议论严谨的书信、《希伯来书》的巧妙立论——都激发和吸引了我们的兴趣。圣经本身已能启发我们的理性思考和感性享受。它邀请我们欣赏它各方面的美感。不过最重要的是，圣经的美感及其让人得到的喜乐，把那位默示它的神之荣美及属性反映出来。圣经借着它的美感来颂赞神，正如众星和天体称颂神的荣美一样（诗 19 篇）。

11.10 总　　结

圣经结合了多卷奇妙的著作，给全人类带来重大的价值。对信徒来说，它是神给人的成文启示。此外，正如任何沟通形式一样，明白当中的信息至关重要。不论是用一个眼神、一个字词、一幅图画还是一个演讲来传递信息，要是信息受到曲解，意思就会被歪曲。显然，一个被混乱的信息造成的后果，可以无伤大雅，也可以酿成悲剧。

圣经有许多不同的传达方式，发挥多种作用（正如上文所检视的）。然而，圣经若要维持它作为神传递给人的话之正确性和权威性，我们就得明白书中信息的原意。我们绝不可以勉强接受混乱的信息。把我们的意思强加进去，不是一个合理选择。正如我们在上文指出，唯有一个负责任的释经系统，才让我们有信心，相信我们所明白的确实是神的信息。我们必须先明白圣经信息的意思，才能照那个意思去履行神的心意。每天都有人误用和错解圣经的教导（自从有教会历史以来，一直都有这样的人），这却不能废弃了释经的效用。神虽然可以通过错误的释经来工作，甚或不受错误释经所影响，但这并非重点。假如一个孩子要求母亲给他砒霜，母亲却给他一个苹果，当然在这情况中不会出事，但我们一定不敢说，理解“砒霜”和“苹果”的正确意思是无关痛痒的事。圣经的应用也一样：正确的意思是最重要的。我们必须经常谨记，要有最好的结果，就要有最准确的释经——而这些结果构成了神关于圣经的目的。

注 释

1. 可以肯定的是，在基督徒以外，还有许多人阅读或查考圣经。某些领域的学者，诸如社会学、远古史或考古学（只列举一二），都以不同的方式研究圣经。文学评论家把圣经视作文学作品来探讨。某些人读圣经可能出于好奇心理，亦有一些甚至怀有敌意，试图驳斥圣经的内容。当然，我们承认，某些我们所说的东西可以用于犹太人，以及他们对希伯来圣经（*Tanakh*，即基督徒所称的旧约）的应用上。尽管如此，以下所论的是基督徒对圣经的一些运用方式。
2. 《希伯来书》的作者如此清晰地表达这一点："神既在古时借着众先知多次多方地晓谕列祖。"（来 1:1）先知所写的并非单单是其个人的灵感，又或是观察所得，而是神向他们传递的信息。再者，"第一要紧的，该知道经上所有的预言没有可随私意解说的；因为预言从来没有出于人意的，乃是人被圣灵感动，说出神的话来"（彼后 1:20—21）。那么，普世教会的信条肯定，圣经是从神而来的启示，绝非由人杜撰。
3. 关于圣经的正确性不同范围之探讨，读者可参考两部论文集，编辑者是 D. A. Carson & J. D. Woodbridge, *Scripture and Truth* (Grand Rapids: Zondervan, 1983)；和 *Hermeneutics, Authority, and Canon*(Grand Rapids: Zondervan, 1986)；另外还可参考 J. I. Packer, *Truth & Power: The Place of Scripture in the Christian Life*(Downers Grove, IL: InterVarsity, 1999)。
4. 雷伯恩(R. G. Rayburn)认为敬拜在广义上可以这样解释："敬拜是信徒新生命表现的活动，在这活动中，信徒因着认识到神本体一切的丰盛，已在耶稣基督的位格并大能的救赎行动中揭示出来，他就借着圣灵的能力，将永活的神所当得的荣耀、尊贵，以及人对他应有的顺从，献呈予他。"(*O Come Let Us Worship* [Grand Rapids: Baker, 1980], 21)崇拜这论题的杰出研究包括 D. A. Carson, ed., *Worship by the Book*(Grand Rapids: Zondervan, 2002); D. Peterson, *Engaging With God: A Biblical Theology of Worship*(Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002); R. E. Webber, *The Biblical Foundations of Christian Worship* (Peabody, MA: Hendrickson, 1993)。关于古代以色列的重要分析，参阅经典的 H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel* (Philadelphia: Fortress, 1967)，尤其是 "Psalmody and Music," 176—212；和 S. E. Balentine, *The Torah's Vision of Worship*, Overtures to Biblical Theology(Minneapolis: Augsburg Fortress, 1999)。关于早期教会的崇拜，参阅 L. W. Hurtado, *At the Origins of Christian Worship: The Context and Character of Earliest Christian Devotion*(Grand Rapids: Eerdmans, 2000)。
5. 一份以当代基督徒敬拜为目的、对旧约以色列敬拜的明智评价，见于 A. E. Hill, *Enter His Courts With Praise! Old Testament Worship for the New Testament Church*, 2d ed. (Grand Rapids: Baker, 1997)。
6. 在新约书信中包括的赞美诗，其实际数目与范围是学者争议的课题。除了我们有关赞美诗的评论之外，进一步的了解可参阅 R. J. Karris, *A Symphony of New Testament Hymns*:

Commentary on Philippians 2:5-11, *Colossians* 1:15-20, *Ephesians* 2:14-16, 1 *Timothy* 3:16, *Titus* 3:4-7, 1 *Peter* 3:18(Collegeville, MN: Liturgical Press, 1996);R. P. Martin, *Worship in the Early Church*, rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1975); V. H. Neufeld, *The Earliest Christian Confessions* (Leiden: Brill, 1963);和 J. T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns: Their Historical and Religious Background*, SNTSMS 15(Cambridge: Cambridge University Press, 1971)。

7. G. Delling, "ὕμνος [*hymnos*], et al.," *TDNT* 8:498.
8. K. H. Bartels, "Song, Hymn, Psalm," *NIDNTT* 3:675.
9. 英文 "liturgy"(礼仪)一词源自希腊文的 *leitourgia*,它的意思是某类服事(service)。在基督教的文学中,它是指对神的服事。今天,它经常是指在公众崇拜中运用的一个仪式或礼仪主体。怀特(J. F. White)说:"礼仪是人们为着别人好处而做的事,……是一个信仰群体最重要的外在显露,借以表达其公开的敬拜"(*Introduction to Christian Worship* [Nashville: Abingdon, 1980], 23—24)。参阅 R. E. Webber, ed., *Twenty Centuries of Christian Worship*(Peabody, MA: Hendrickson, 1995)。
10. 关于礼仪在主流传统中从开始至后现代时期的历史和实践的详细讨论,参阅 F. C. Senn, *Christian Liturgy: Catholic and Evangelical*(Minneapolis: Augsburg Fortress, 1997)。M. J. Hatchett, *Sanctifying Life, Time, and Space: An Introduction to Liturgical Study* (New York: Seabury Press, 1976) 也是有用的。
11. *The Book of Common Prayer*(New York: HarperCollins 1991);中文读者可参阅圣公会港澳教区编订的《公祷书》(1992 年)。
12. P. H. Pfatteicher, *Liturgical Spirituality*(Harrisburg, PA: Trinity, 1997) 强调借着教会礼仪塑造和喂养灵性内在生命的需要。
13. 下书有助讨论神学活动的性质,以及为"系统神学"(systematic theology)在神学疆界上作出定位:M. J. Erickson, *Christian Theology*, 2d ed. (Grand Rapids: Baker, 1998), 22-37;中文译本参阅:艾利克森著,郭俊豪、李清义译:《基督教神学》(台北:中华福音神学院,2000—2002 年)。
14. 在此提出的两个对手只是代表性的,而且本书欣然承认现代科学一般而言的正面益处。发展成熟的诺斯替主义是公元 2 世纪至 3 世纪时的现象,衍生自众多不同的宗教与哲学来源,并且成为基督教一个主要的对手。若要进一步了解,参阅 R. McL. Wilson, *Gnosis and the New Testament*(Philadelphia: Fortress, 1968);E. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences*(Grand Rapids: Eerdmans, 1973);和 R. Roukema, *Gnosis and Faith in Early Christianity: An Introduction to Gnosticism*(Harrisburg, PA: Trinity, 1999)。希兰(P. A. Heelan)表达了我们所认知的科学主义:"分析思维的哲学通常维护一个基本的立场:科学是一门超越的学问,不是源自西方文化世界的规划与价值体系,也无须向这些负责……反而,它建构了现实世界的描述,不受社会性和历史性的影响,而且比一切已知的更为可靠。"("Hermeneutical Phenomenology and the Philosophy of Science," in *Gadamer and Hermeneutics*, ed. H. J. Silverman [New York/London: Routledge, 1991], 214。)
15. 格伦茨(S. J. Grenz)和法兰克(J. R. Franke)说得好:"圣经是神学的'规范基准'"(*Beyond Foundationalism* [Louisville, KY: Westminster John Knox, 2001], 63-75)。
16. 关于这发展的有用讨论,参阅 G. Hasel, *Old Testament Theology. Basic Issues*, rev. ed.

(Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 10-17。

17. G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, 2d. ed. D. A. Hagner(Grand Rapids: Zondervan, 1993), 20;中文译本参阅:赖德著,马可人、杨淑莲译:《新约神学》(台北:中华福音神学院,1989年)。
18. "犹太教化"(judaize)就是要试图令基督教变得与犹太教相近(这现象到了21世纪仍然存在)。犹太主义信徒坚持:"你们若不按摩西的规条受割礼,不能得救。"(徒15:1)"耶路撒冷会议"驳斥了这个谬误,保罗也试图要向加拉太信徒指出其错误(例如加2:15—16, 5:2—6)。关于保罗与雅各在这个观点上的相关讨论,可参考大多数标准的注释书对《雅各书》2:14—26的解释,尤其是:P. Davids, *The Epistle of James*, NIGTC(Grand Rapids: Eerdmans, 1982);R. P. Martin, *James*, WBC 48(Dallas: Word, 1988);和D. J. Moo, *The Letter of James*, PNTC(Grand Rapids: Eerdmans, 2000)。
19. 关于保罗与雅各对信心的见解之分析,可参考标准的释经书对相关经文的解释。
20. 关于圣经神学一系列最佳的例证,可参阅书目。
21. A. B. Mickelsen, *Interpreting the Bible*(Grand Rapids: Eerdmans, 1963), 344.
22. Erickson, *Christian Theology*, 23. 对于刘易斯(G. Lewis)和德马雷斯特(B. Demarest)来说,"系统神学……目的是为现今世代呈示引向属灵真实世界的规范性指引;它以按照主题和合乎逻辑地将神所启示的资料组织起来,从而建立一种条理分明又全面的世界观和生活方式"(G. Lewis & B. Demarest, *Integrative Theology* [Grand Rapids: Zondervan, 1996], 23)。最后,卡森(D. A. Carson)为系统神学提出他认为有效的定义:"一门致力阐述整部圣经及其个别部分的神学分科,展示出圣经各部分在逻辑上(而非只在历史上)的关联,并且对教义历史以及当代学术思潮、范畴和疑难有全面的认识,同时又不失将其最终独一的权威建立在正确诠释的圣经之上。"("Unity and Diversity in the New Testament: The Possibility of Systematic Theology," in Carson & Woodbridge, eds., *Scripture and Truth*, 69—70.)
23. 有时尝试要"配合"一个传统,有时神学家要调节、挑战,甚至放弃一个传统。现今流行的争议是关乎所谓"神的开放性"(openness of God)的神学的"正统性"(对福音派而言)。故此,神学家是基于他们相信圣经教导的是什么,来构想神学要包括或排除不同的论点。
24. 正如我们这样写,科克利(S. Coakley)是"着手写一部四册的系统神学,将会成为第一本从女性主义者的角度看的主要系统著作"(M. Oppenheimer, "Prayerful Vulnerability," *ChrCent* 120 [2003]:25)。
25. 一部具有启发性的实例著述是D. Basinger & R. Basinger, eds., *Predestination and Free Will*(Downers Grove: InterVarsity, 1986)。在这部著述中,读者可以发现四位作者就神预知的本质提出相当不同的见解。他们以神决定和掌管事情的发生为基础,部分人认为神对未来是无所不知的,其他则主张神的预知是有一定的限制,因为神已经自由地选择要赋予人类真正的自主。故此,有人就问:神如何能真正得知独立自主的受造物将要作的自由选择,当时还没有什么事发生可供知道?假如人类的选择确实是自由的,神又何以预先知道结果?换言之,一个人在哲学上的出发点,决定了他所作的结论。
26. 参阅W. W. Klein, "Exegetical Rigor with Hermeneutical Humility: The Calvinist-Arminian Debate and the New Testament," in A. M. Donaldson & T. B. Sailors, eds., *New Testament Greek and Exegesis: Essays in Honor of Gerald F. Hawthorne*(Grand Rapids: Eerdmans,

2003), 23—36。

27. 关于有助于认识"威斯敏斯特信条"历史背景的论述,可参阅 R. T. Kendall, *Calvin and English Calvinism to* 1649(Oxford: Oxford University Press, 1979) 和 W. M. Hetherington, *History of the Westminster Assembly of Divines* (New York: Anson D. F. Randolph & Co., 1890)。"立约神学"(federal theology)一词是用以描述16世纪末至17世纪出现在英格兰和苏格兰的加尔文主义的一支,它赋予圣约的教义相当重要的位置(英文的"约"[covenant]译自拉丁文的 *foedus*,因而可以译成 "federal"[立约])。盟约的观念在当时的社会政治局面中显得尤其重要——盟约维护了君王与百姓的"权利"。对于神学家来说,以盟约的角度来思想是自然不过的事,但拥护立约神学的加尔文主义者却区分了恩典之约与工作之约的差别。这一点对我们的讨论十分重要:不论是加尔文或其他改教家,他们都没有区分恩典之约(这用语在加尔文的《基督教要义》中只出现了两次)和工作之约(这用语完全没有出现过),正如"威斯敏斯特信条"的用法。这种区分是由后来寻求系统化的人加入的。
28. F. W. Dillistone, *The Structure of the Divine Society* (Philadelphia: Westminster Press, 1951), 132. 本书在此的目的不是要展开冗长的历史讨论,也不是要就加尔文主义或所谓立约神学加以辩论。
29. 举例说,出色的福音派系统神学家的著作有:Erickson, *Christian Theology*; S. J. Grenz, *Theology for the Community of God*(Grand Rapids: Eerdmans, 2002); A. E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, 3d. ed. (Oxford, UK: Blackwell, 2001)[中文译本参阅:麦葛福著,刘良淑、王瑞琦译:《基督教神学手册》(台北:校园书房,1998年)]; Lewis & Demarest, *Integrative Theology*; 和 D. Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology*, 2 vols. (New York: Harper & Row, 1978)。至于明确说明并有系统地展示神学家的看法,我们引用 J. R. Williams, *Renewal Theology*(Grand Rapids: Zondervan, 1990); 或 S. M. Horton, ed., *Systematic Theology: A Pentecostal Perspective* (Springfield, MO: Logion Press, 1994)。除此之外,上世纪的极具重要影响的著作还有 K. Barth, *Church Dogmatics*, 12 vols., translated by G. T. Thomson, G. W. Bromiley, et al. (Edinburgh: T. & T. Clark; New York: Scribner, 1936—1969); P. Tillich, *Systematic Theology*, 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1976); 和 W. Pannenberg, *Systematic Theology*, 3 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1997)。
30. Grenz & Franke, *Beyond Foundationalism*, 125.
31. 参阅 J. Goldingay, *Approaches to Old Testament Interpretation*, rev. ed. (Downers Grove: InterVarsity, 1990); D. A. Carson, "Unity and Diversity," 65—100; 和 C. L. Blomberg, "Unity and Diversity of Scripture," in *New Dictionary of Biblical Theology*, T. D. Alexander & B. S. Rosner, ed. (Downers Grove: InterVarsity Press, 2000), 64—72。
32. 协调独特见解的需要,令许多神学家拥护某一圣经作者的表达,而忽略了其他作者。回到上文所举的例子,路德难道不是对保罗因信称义的见解先入为主,使他对雅各的正统信仰产生质疑吗?这样,路德相信(我们认为这是错误的理解)《雅各书》2:24 中所提出的("这样看来,人称义是因着行为,不是单因着信"),就与保罗的神学并不符合(例如"惟有不作工的,只信称罪人为义的神,他的信就算为义",罗 4:5)。也许,作为一个系统神学家,路德感到要明确了解信心是什么;他宁愿选取保罗的见解,而放弃雅各的一套。圣经神学的学者同时保留保罗和雅各的独特主张。当然,这并不表示福音派圣经神学家就可以站在一旁撒

手不理。我们要设法指出，不同的见解如何可以显得一致。

33. W. W. Klein, *The New Chosen People: A Corporate View of Election*(Grand Rapids: Zondervan, 1990; repr. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2001)就试图从圣经神学的角度，来理解拣选这个重要的概念。

34. 在此要提出例子，乃是一件冒险的事，因为我们全都较清楚地看见别人系统的不足，而不能发现自己的毛病。上文曾提及一部有用的著作：S. J. Grenz, *The Millennial Maze*(Downers Grove: InterVarsity, 1992)，书中显示出神学系统对千禧年国度解释的影响。

35. 在这阶段中，我们不会详细发展传统神学课程的另外两个构成元素：历史神学和实用神学。历史神学(historical theology)描述神学知识在教会历史中的发展。例子有 A. E. McGrath, *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought* (Oxford: Blackwell, 1998)；中译本参阅：麦格夫著，赵崇明译：《历史神学》(香港：天道，2002 年)。还有 G. W. Bromiley, *Historical Theology*(Edinburgh: T. & T. Clark, 2000)。所谓实用神学(practical theology)集中处理神学在现实生活里的应用，我们稍后将会就实用神学多加论述。高度推荐 R. S. Anderson, *The Shape of Practical Theology: Empowering Ministry With Theological Praxis* (Downers Grove: InterVarsity, 2001)。进一步的洞见参阅 Erickson, *Christian Theology*, 22—28。

36. 我们不再就这两方面加以区分。再一次，我们假定两种取向都设法详细阐述圣经经文的意义，不管它们如何运用研究所得的成果。

37. 例如，比较《马可福音》7:19；《使徒行传》15:7—11；《罗马书》10:4；《希伯来书》8—10 章。同时，正如我们在上文所论的，新约伦理学没有完全抛弃律法。在《使徒行传》15 章中赋予外邦人的准则，建基于旧约的律法上。耶稣强调，他来是要应验律法(太 5:17—20)。有用的观点，参阅 F. Thielman, *The Law and the New Testament: The Question of Continuity*, *Companions to the New Testament*(New York: Crossroad / Herder, 1999)；W. G. Strickland et al., *Five Views on Law and Gospel* (Grand Rapids: Zondervan, 1996)；和 T. R. Schreiner, *The Law & Its Fulfillment: A Pauline Theology of Law*, 2d. ed. (Grand Rapids: Baker, 1998)。

38. 这个原则在基督徒与犹太人之间引起不安。现今有一个正在推行的运动，断言犹太人并不需要基督，因为他们代表了神所拣选的子民，而他们得救之途，对他们而言是足够的。新约不少启示都对这个观念提出质疑——犹太人本身(例如彼得和保罗)把耶稣视为全人类(包括犹太人和外邦人)的救主。请阅读《使徒行传》4:12。

39. 许多盛行于过去数十年的基督教自助书籍，都有响应基督徒所迫切面对的难题。举例来说，其中一个突出的主题是有关家庭的。许多关于家庭的神学讨论，均源于人们面对社会性解体和混乱时而有的恐惧。它们设法肯定家庭的观念，并且将它的重要性提升至差不多在所有事情之上。然而，事实上，我们怀疑圣经究竟有否如此表达对"传统家庭"的重视，就像美国福音派信徒所普遍理解的一样。特别参阅 R. Clapp, *Families at the Crossroads: Beyond Traditional & Modern Options*(Downers Grove: InterVarsity, 1993)。参阅 R. S Hess & M. D. Carroll R., eds., *Family in the Bible*(Grand Rapids: Baker, 2003)，书中概览了正典中的不同看法。

40. 进一步对这个课题的探讨，参阅下一章。

41. 格伦茨和法兰克敏锐地提到，在新教、现代神学和福音派思想中，这方面传统的丧失：Grenz

& Franke, *Beyond Foundationalism*, 102—113。

42. D. S. Ferguson, *Biblical Hermeneutics: An Introduction*(Louisville, KY: Westminster John Knox, 1986), 113.

43. 参阅 R. Olson, *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition and Reform* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1999)。

44. G. R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral*(Downers Grove: InterVarsity, 1991), 343;中文译本参阅:奥斯邦著,刘良淑译:《基督教释经手册:释经学螺旋的原理与应用》(台北:校园书房,1999 年)。另参阅 H. W. Robinson, *Biblical Preaching: The Development and Delivery of Expository Messages*, 2d ed. (Grand Rapids: Baker, 2001),书中提出了强烈理据,支持释经对预备讲章和传道过程有着非常重要的作用。我们同样极力推荐:S. Greidanus, *The Modern Preacher and The Ancient Text: Interpreting and Preaching Biblical Literature*(Grand Rapids: Eerdmans, 1994); W. L. Liefeld, *New Testament Exposition. From Text to Sermon*(Grand Rapids: Zondervan, 1984);和 J. R. W. Stott, *Between Two Worlds: The Challenge of Preaching Today*(Grand Rapids: Eerdmans, 1978)。一个重要的提醒是:C. R. Wells, "New Testament Interpretation and Preaching," in *Interpreting the New Testament: Essays on Methods and Issues*, ed. D. A. Black and D. S. Dockery (Nashville: Broadman and Holman, 2001), 506—523,书中认为批判性的思考和方法论,对于优良的讲道工作来说是重要的伙伴,而绝非敌人。一部关于释经讲道的重要论文汇集是 K. Willhite and S. M. Gibson, eds., *The Big Idea of Biblical Preaching*(Grand Rapids: Baker, 1998)。

45. 参阅 W. W. Klein, "The Sermon at Nazareth(Luke 4:14-22)," in *Christian Freedom: Essays in Honor of Vernon C. Grounds*, ed. K. W. M. Wozniak and S. J. Grenz(Lanham: University Press of America, 1986), 153—172。

46. 许多极佳的材料都有讨论讲道的工作。除了上述引用的作品外,我们也推荐 R. J. Allen, *Why Preach from Passages in the Bible?* (Louisville: Westminster John Knox, 1996); T. R. Schreiner, "Biblical Preaching," *SBJT* 3(1999):1—96; G. Goldsworthy, *Preaching the Whole Bible as Christian Scripture: The Application of Biblical Theology to Expository Preaching*(Grand Rapids: Eerdmans, 2000); E. R. Achtemeier, *Preaching from the Minor Prophets*(Grand Rapids: Eerdmans, 1998); S. D. Mathewson, *The Art of Preaching Old Testament Narrative*(Grand Rapids: Baker, 2002);和 D. S. Jacobsen, *Preaching Luke-Acts* (Nashville: Abingdon, 2001)。

47. 新约采用了许多不同的名称指称这类活动。其中一个名词 *kērygma* 解作宣讲或宣告,可以理解为讲道(参林前 1:21;提后 4:17;多 1:3)。它的动词形式是 *kēryssō*,解作宣示或宣讲,而且泛指新约的讲道(参阅徒 20:25, 28:31;罗 10:8;加 2:2;林前 9:27;林后 4:5, 11:4;提后 4:2;彼前 3:19 等)。另一个用语 *didachē* 则明确指到教导或指导。新约作者经常采用这个字词来指基督教教导的内容(参阅徒 2:42, 5:28, 13:12;罗 16:17;林前 14:26;约二 9—10 节;启 2:24 等)。

48. 希腊字 *mathētēs*(门徒)的辞源含义是"学习者",虽然在新约的基督徒用法中,它变成有更多含义——忠心跟随耶稣基督的人。穆勒(D. Müller)指出:"以门徒身份跟随耶稣,意味着要无条件地奉献一生(太 10:37;路 14:26 及下;参阅可 3:31—35;路 9:59—62),为使他的生

命得以完全(太 10:24 及下;约 11:16)。作门徒(正如《马太福音》特别强调)表示要受耶稣约束,和遵行神的旨意"("*mathētēs*"[*NIDNTT* 1:488])。参阅 *NIDNTT* 1:480—498 论"门徒"(disciple)条的文章,由布伦丁格(C. Blendinger)和穆勒(D. Müller)撰写。

49. 我们并没有推想要限定由谁去教导专业的教授和圣职人员。教会经常依靠委身的平信徒教师的忠心工作。对于这类平信徒教师,一部有用的作品是 L. E. Coleman, Jr., *How to Teach the Bible*(Nashville: Broadman & Holman, 2000)。
50. 这工作的一部有用指引是 P. Copan, *That's Just Your Interpretation: Responding to Skeptics Who Challenge Your Faith*(Grand Rapids: Baker, 2001)。
51. 以耶稣的话说:"若有人要跟从我,就当舍己,背起他的十字架来跟从我。因为,凡要救自己生命的,必丧掉生命;凡为我丧掉生命的,必得着生命。人若赚得全世界,赔上自己的生命,有什么益处呢? 人还能拿什么换生命呢?"(太 16:24—26,参阅太 10:37 和路 14:26—27)不论这些难解的字词有何意思,它们都清楚地肯定了跟随耶稣的严肃性。
52. Ferguson, *Biblical Hermeneutics*, 122.
53. H. J. Clinebell, *Basic Types of Pastoral Counseling*, rev. ed. (Nashville: Abingdon, 1984). 参考资源的质素和数量一直在增加中——尤其是在教牧神学中,越来越多运用心理学。这学科的一本标准专论(也包含了它的历史)是 C. V. Gerkin, *An Introduction to Pastoral Care*(Nashville: Abingdon, 1997)。我们可以找到大量关于不同困境和年龄组别的专门协助。在此各提一本以供参考:W. E. Oates, *Grief, Transition, And Loss: A Pastor's Practical Guide*(Minneapolis: Augsburg Fortress, 1997);和 D. H. Grossoehme, *The Pastoral Care of Children*(Binghamton, NY: Haworth, 1999)。
54. 例如,请留意蒂德博尔(D. J. Tidball)在他那本有关教牧神学的佳作中,如何合理地融合圣经的见解和看法:*Skillful Shepherds*(Grand Rapids: Zondervan; Leicester: InterVarsity, 1986);中文译本参:蒂德博尔著,陈永财译:《灵巧好牧人:牧养神学导论》(香港:建道神学院,2004 年)。
55. 以下的杰出著作有助于我们明白圣经对苦难的看法:P. Yancey, *Disappointment with God*(Grand Rapids: Zondervan, 1997);和 D. A. Carson, *How Long, O Lord? Reflections on Suffering and Evil*(Grand Rapids: Baker, 1990)。另参阅 C. J. Van Der Poel, *Wholeness and Holiness: A Christian Response to Human Suffering*(Franklin, WI: Sheed and Ward, 1999)。
56. 参阅本书上文在福音书的章节下,有关如何解释神迹故事的讨论。
57. 倘若有读者不满这句话,认为它过于严厉,我们只好请他们再读上文有关判断经文合理应用的讨论。本段所举的两个例子,都是说明同一重点。我们想补充一句,在两段经文背后的神学,或可用作支持延伸的应用,但它们必须是较为一般性和较少权威性的,正如我们在下文将会解释的。若是基于《马太福音》8:23—27,就对受苦者承诺:"神必会平静你人生的一切风浪。"这可能是残忍空洞的承诺。
58. 留意以下这些佳作,都把读经的得益放在首要位置:B. Demarest, *Satisfy Your Soul. Restoring the Heart of Christian Spirituality*(Colorado Springs: NavPress, 1999);L. S. Cunningham & K. J. Egan, *Christian Spirituality. Themes from the Tradition*(New York: Paulist Press, 1996);M. J. Thompson, *Soul Feast. An Invitation to the Christian Spiritual Life*(Louisville: Westminster John Knox, 1995);H. Baker, *Soul Keeping. Ancient Paths*

of Spiritual Direction(Colorado Springs: NavPress, 1998);更莫说是现代的“经典”:R. J. Foster, *Celebration of Discipline*, 3d ed. (New York: Harper and Row, 1988)[中文译本参阅:傅士德著,周天和译:《属灵操练礼赞:灵性增长之道》(香港:学生福音团契,1993 年增修本)];和 D. Bonhoeffer, *Meditating on the Word* (Cambridge, MA: Cowley, 1986)。关于“属灵操练”的作品迅速增加,而上述作品提供了少量极具价值的例子,显示了圣经在属灵操练过程的地位。

59. 参阅 T. Longman, III, *Reading the Bible with Heart and Mind* (Colorado Springs: NavPress, 1997),书中领会到神与他子民通过圣经的联系的优美。
60. B. K. Waltke, “Exegesis and the Spiritual Life: Theology as Spiritual Formation,” *Crux* 30 (1994):28—35;E. H. Peterson, “Eat This Book: The Holy Community at Table with the Holy Scriptures,” *Theology Today* 56(1999):5—17;和 N. Vest, *Knowing by Heart: Bible Reading for Spiritual Growth* (London: Darton, Longman, and Todd, 1995).
61. 关于这方面,一个非常有用的解释见于 M. R. Mulholland, Jr., *Shaped by the Word. The Power of Scripture in Spiritual Formation*, rev. ed. (Nashville: The Upper Room, 2001)。作为一个新约学者,他概述了这个“非认知”(non-cognitive)取向的价值,运用圣经在属灵的操练上。关于灵阅的有用见解和指引,参阅 M. Casey, *Sacred Reading: The Ancient Art of Lectio Divina* (Liguori, MO: Triumph Books, 1996);Demarest, *Satisfy Your Soul*, 135—138; Cunningham and Egan, *Christian Spirituality*, 38—40; 和 Thompson, *Soul Feast*, 17—30。
62. 关于属灵导引这课题的作品,也是在迅速增加中。可供参考的观点,参阅 P. R. Wilson, “Core Virtues for the Practice of Mentoring,” *Journal of Psychology and Theology* 29 (2001):121—130;B. Biehl, *Mentoring: Confidence in Finding a Mentor and Becoming One* (Nashville: Broadman & Holman, 1996);C. Kent, *Becoming a Woman of Influence: Making a Lasting Impact on Others* (Colorado Springs: NavPress, 1999);R. D. Reese & K. Anderson, *Spiritual Mentoring: A Guide for Seeking and Giving Direction* (Downers Grove: InterVarsity, 1999);和 H. & W. Hendricks, *As Iron Sharpens Iron: Building Character in a Mentoring Relationship* (Chicago: Moody, 1999)。
63. 至于其他在圣经中属灵导引和训练的新约例子,参阅 D. E. Lanier, “The Multiplication of Disciples,” *Faith and Mission* 16(1999):5—15。
64. J. M. Houston, “Spiritual Mentoring in an Age of Confusion,” *Crux* 30 / 4(1994):2—11 提出了这个重要论点。
65. 我们甚至可以根据圣经祈祷。尤其参阅 M. L. Smith, *The Word Is Very Near You. A Guide to Praying with Scripture* (Cambridge, MA: Cowley, 1989)。
66. 当然,我们的意思不是说读经和祈祷是灵命建立的唯一途径。上两个注脚提到的书籍(只提几个),对这个重要议题作出了更为全面的讨论。我们在此只想强调圣经所占的重要位置。
67. 参阅本书书目中“文学批判学”的部分,介绍探讨圣经文学层面的有关资料。
68. 关于这个题目,参阅 L. Ryken, *How to Read the Bible as Literature* (Grand Rapids: Zondervan, 1985);和 J. B. Gabel et al., *The Bible as Literature: an Introduction*, 4th ed. (Oxford, UK: Oxford University Press, 1999)。

12.

应用

在前面的篇章中，我们已经对释经者如何判断经文的意思，做出了详细的说明。不过，对于强调实用性的基督徒而言，这个过程以解释做开始，若只停留在意思的层面，是不完整的。人们必定会问，经文如何应用到生活中？当然，除非我们已经判断经文的意思，否则便不可能发现经文的适当应用。"应用是把神话语的真理注目于具体化、与生活有关的处境上。它协助人们明白要做什么，或运用他们所学习到的。"[1] 477

不同的术语，可以用来指称不同的应用阶段。有些人把应用说成是解释的一部分，而另一些人则认为它是一个独立的步骤。某些人把经文的原来意思(meant)，与它现今的意思(means)互相对比。[2]福音派中一个最常用的区分方式，源自赫希(E. D. Hirsch)把**意思**(meaning)对比**意义**(significance)的讨论。[3]"意思"是指经文要传递给读者的原意；"意义"则是指把经文的意思应用到不同或后来处境的含义。因此，根据这种观点，在圣经中所有经文都有固定的意思，不论是谁阅读它，那个意思都是不变的，但经文的意义却因读者而异。近期不同的学者以"言谈行动理论"把言中行动(locutionary)与言外行动(illocutionary)或言后行动(perlocutionary)识别出来——分别用来指一段经文说的是什么、在言谈中有何内存的东西，以及其后它完成了什么。[4]

不过，无论用什么术语来称呼这个过程，问题都十分清楚。我们既相信经文的应用不仅限于原来的读者，以后的人也同样适用，那么我们该如何判断其适切性呢？我们可以问："圣经的信息对今天的生活——不论是一般的人生，还是我个人的生命——而言，又有何意义呢？神到底期望**我**如何回应？我又要**履行**什么行动呢？"[5]

12.1 应用的重要性 478

由于并非所有人都像我们一样，相信圣经可以应用在原来背景以外的范围，所以，我们先要简略地讨论两个支持我们这个信念的因素。[6]首先，圣经一再宣告，人要荣耀神，就得顺服听从——也就是应用——神的话语。在旷野飘流岁月

的尾声，摩西向以色列人重述律法，最后以应许作为总结：百姓若遵从律法，就必蒙福和兴旺，这是唯一的方法（申 30:11—20）。在此，蒙福和兴旺是有条件的：只有当百姓将律法“应用”在日常生活中，祝福和兴旺才会随之而来。旧约的历史书和先知书，大部分篇幅都在描述以色列民不断活在忠诚和背信的循环中，以致交替地得到神的祝福和审判。因此，亚述和巴比伦人的掳掠，正是没有恒切遵行律法而导致严重后果的鲜明提醒。耶稣在登山宝训中重申，不可单单听他的话，更要遵行他的话（太 7:13—27）。雅各呼应耶稣的话，提醒读者：“只是你们要行道，不要单单听道，自己欺哄自己”（雅 1:22）。

第二，圣经宣称其信息不单适用于原来的读者，更适用于后来的世代。当摩西写下律法，指派利未人作为管理者，他便嘱咐他们要每七年招聚百姓齐集一次，把律法念给他们听（申 31:9—13）。然而，为人父母者更要恒常教导子女认识律法（申 6:7—25）。经过好几百年对律法的相对忽略，到了约西亚王时期，约西亚得到一卷律法书抄本，重新确认律法一直以来的权威，并且带领百姓重新与神立约（王下 22—23 章）。百多年后，当犹大余民从巴比伦的被掳之地归回耶路撒冷时，文士以斯拉招聚百姓，诵读和讲解神的话语给他们听，再次确认律法对当代人的适切性（尼 7:73 下—8:18）。其后的先知也把早期先知的信息应用在当代中。例如，耶利米引述拿单对大卫所作的应许，向被掳的百姓保证，神在他们被掳 70 年后会带领他们重归故土（耶 33:19—22；参撒下 7:12—16）。同时，他也在以赛亚预言的基础上，指出必有一公义的枝子，从大卫的苗裔而出（耶 33:14—16；参见赛 11:1）。

新约同样有明显的证据，证明神的话不单给原来的读者，也给后来的世代。请留意，正如耶稣吩咐他的门徒，要把“凡我所吩咐你们的”（太 28:19）教导以后的门徒遵守；他也不单为追随他的门徒祈求，更为那些因门徒的话而信他的人祈求（约 17:20）。此外，以色列人在旷野因拜偶像和淫乱而遭受神的审判，保罗就引以为戒，提醒那些强调在基督里已享有自由的哥林多信徒，慎防重蹈覆辙。尽管保罗明白，当时的信徒是生活在不同的时代，并且是在救恩历史的不同纪元，但他还是要指出：“这些事都是我们的鉴戒，叫我们不要贪恋恶事，像他们那样贪恋的”（林前 10:6）。后来，他对罗马信徒也做出类似的劝勉，所不同的是囊括了整部旧约：“从前所写的圣经都是为教训我们写的，叫我们因圣经所生的忍耐和安慰，可以得着盼望”（罗 15:4）。

479

我们明白那些对圣经权威持有不同前设的人，他们并不总是关心要如何应用圣经。然而，从圣经自己见证其权威的角度[7]，我们感到难以理解的是，为何有那么多自称相信圣经的基督徒，他们竟然甚少阅读或钻研圣经，而且极少关注如何正确地应用圣经。[8]即使在那些致力于实践神话语的人中，也有很多并非无分厚薄地遵从"神全备的旨意"(参见徒 20:27)的。某部分的《诗篇》、《箴言》、福音书和保罗书信，都是广为人知及常加应用的，不过圣经余下的绝大部分，实质上却鲜有触及。

这带来了一个重要的神学信念。**整部**圣经都是神所默示，而且关系重大("于教训、督责、使人归正、教导人学义，都是有益的，叫属神的人得以完全，预备行各样的善事。"提后 3:16)。这并不是说，我们可以从圣经的每一句话或每一个句子中，找到切身的应用，因为每段经文的应用程度均会因文体而异。我们必须在更广义的上下文语境中，解释和应用每段经文。书信的经文充满教诲，几乎每句话都可以对我们的生活构成要求。而另一个极端，我们在找到有适切应用的部分之前，可能要先读完好几章家谱(例如：代上 1—12 章)，即或如此，我们仍可找出一些大原则——关乎神的眷顾、他的救赎计划、他对个人的关怀等。然而，经文的每一句(事实上是每一节)都是某个更全面而连贯的思想的一部分，一定有某些地方切合我们应用。[9]

12.2 避免错误应用

虽然应用是很重要的，但现代的福音派学者却很少集中研究这个题目。事实上，大部分释经学的教科书只是简略讲述这方面，而许多重要的注释书系列，关于经文应用的见解也只有寥寥几句，帮助读者跨越圣经时代与现代世界之间的鸿沟。也许有不少人认为，适切的应用只不过是捕捉灵光一闪，多于从教导而来。这可能是对的，但适切的应用却往往难以找到，更遑论是捕捉！幸好，近期的研究正有助于纠正这类流弊。人类学家、语言学家和宣教学者都积极参与"本色化"问题的广泛讨论：如何跨越文化藩篱，将圣经应用到西方文化以外的处境。[10]有关的原则证明：以往的人也需要将圣经从原初非西方处境应用到西方的处境，就如我们(或其他人，就此而言)今天所做的一样。[11]有好几套最近出版的 480

注释系列，已经有了较大的自觉性和更熟练的技巧，处理应用方面的需要。无疑，其中最有用的是 Zondervan 出版的 NIV Application Commentary Series（中文译本名为："国际释经应用系列"[香港：汉语圣经协会]，现仍在陆续出版中）。该书经文的注释分为三类："经文原意"、"应用原则"和"当代应用"。[12]然而，要做的工作仍然很多，因为现今的基督徒仍然普遍面对误用圣经的问题。虽然例子不胜枚举，更可仔细分类，但我们在此只列举三个最普遍的问题。[13]

12.2.1 完全忽略任何上下文

我们可以称这为"求签式"的寻求引导方法。基督徒若想按神的旨意来做决定，就可能会试图把圣经当作一本"签书"。例如，他们可能会随意翻开圣经，把首先见到的经文，视为神引领他们作决定的启示。尽管神有时也会俯就人的软弱，通过这类方法去引导某位真诚却观念错误的基督徒，但他却从来没有应许过会这样做；因此，当人坚持用这种方式去求问神时，就无可避免会出现严重错误，带来痛苦的后果。例如，本书其中一位作者认识一位青年人，他需要就应召参军或升读大学作决定。他就随意翻开圣经，看到《以西结书》提到有人乘船从他施到推罗的经文（结 27:25）。这段经文虽然没有任何叫人乘船到某地方的命令，也跟参军毫无关系，但这位青年却把这节经文解释为要他参军的呼召。由于他做了这个以为是出于神旨意（可能不是）的决定，就平白失去了接受大学教育的好机会。不过，更严重的是，他完全误解了圣经在基督徒做出决定的过程中的应有作用。

481 几年前，芝加哥一份主要报章的体育头版记录了一件更为不幸的事，文章题为"神的命令让投球手执包袱"。这篇报道讲述一支小型职业棒球队的基督徒班主，如何决定解雇一名要求加薪的投球手。她随意翻开圣经，同样翻到《以西结书》（显然因为它是在圣经的中间部分！），读到"预备掳去使用的对象"一句（结 12:3），她便认为这是"从神而来"的指示，要她解雇投球手。她若留意上下文，就会明白，这是神吩咐以西结用实物教材教导以色列民这些指示。神要以西结收拾行李，像要出远门一样，但以西结并非真的要去其他地方。这位棒球队班主若真要效法以西结，那么**她本人**就应该预备离去，而非打发任何人走（但这仍非这段经文的正确应用）。[14]

12.2.2 部分忽略一段经文的文学或历史脉络

幸好，大部分圣经读者都不会犯以上“求签心态式”应用圣经的极端错误。不过，更常见的情况是断章取义地引用经文，在鼓励背诵经文时，往往由于侧重背诵独立经节而无意间造成的。公允地说，这样做的人至少明白整句经文是一个思想单元的意义，可是他们通常忽略了更广阔的上下文，而经文的上下文是规范经文应用的重要途径。例如，《腓立比书》4:13 就是经常被误用的一节经文。基督徒经常宣称“我靠着那加给我力量的，凡事都能作”，借此向别人（或自己）保证，不论他们的能力是否合乎客观要求，他们都能够作成该事。若最终失败，他们便会埋怨神，仿佛是神违背了自己的承诺！不过，他们若细读接着的 11—12 节，就会明白这段经文的应用，仅限于劝勉人不论贫富皆要知足。[15]

在另一些例子中，这类读者忽略了上下文或历史文化背景所提供的重要资料。例如，《诗篇》127:3—5 这样说：

> 儿女是耶和华所赐的产业；所怀的胎是他所给的赏赐。少年时所生的儿女好像勇士手中的箭。箭袋充满的人便为有福；他们在城门口和仇敌说话的时候，必不至于羞愧。

这是婚礼常用的经文，也许很多基督徒会认为，这是神给夫妇的命令，要他们建立一个儿女众多的大家庭。若是这样的话，他们就要小心留意上下文了。在古代于城墙的城门口与仇敌说话，不是军事行动，就是法律行动（在城门口附近进行）。这里的用语是排外的：“儿子”一语并不包括“女儿”在内，因为在古代的以色列，女儿既不能从军，也不能作合法的见证人。在婴儿与孩童夭折率甚高的年代，大家庭制度可确保男丁兴旺，到父母年迈体弱时有儿子在旁侍候。基督徒至少可以从这段经文中得到一个清晰的原则（例如应当照顾年老的父母，参见提前 5:8），却不能用这段经文，主张所有信徒都要生养众多儿女。[16]

482

12.2.3 不够充分的类比处境

最巧妙的误用圣经方式，是按照文学与历史的语境做出正确解释，却把经文引申到应用范围以外。相信耶稣受试探的事例，最能说明这种误用经文的巧妙与邪恶的本质。撒旦狡猾地引用《诗篇》91:11—12 挑战耶稣说：“你若是神的儿

子，可以跳下去，因为经上记着说：'他要为你吩咐他的使者用手托着你，免得你的脚碰在石头上'"（太4:5）。撒旦在此要求耶稣彰显神的奇妙大能，以保存他的性命。耶稣当然有此能力。尤有甚者，诗人更指出，神应许所有"住在全能者荫庇下的"人（诗91:1）都得着安全和保护。不过此处的问题是，魔鬼的挑战是将诗人所指的"不慎跌倒"与蓄意从殿顶跳下混为一谈。经文的原意并不是要制造一些处境，迫使神做某事，借此测试他话语的信实，而是要显出神对其儿女的周全看顾。因此，耶稣用另一段直接禁止人妄用神恩典的经文来斥责撒旦（申6:16）。[17]任何经文都不可以随意或轻率地应用到其他处境中。

12.3 合理应用的四步方法

那么，我们应该怎样做呢？从不正确的方法中指出谬误，总比建立正确的原则容易得多。经文的意思虽然始终如一，但应用却可以因人而异[18]，故此，也许我们不能提出一套无所不包的简易原则，但仍然可以建构某些概括和可行的指引。上述那些**不恰当**应用经文的例子，正好提醒我们，在任何情况下应用经文，都必须与经文的意思相符——那是根据本书提及的正确释经原则找出来的。[19]合理的应用既要运用普遍的释经原则（确立正确的文本、正确的字意、历史与语法背景、较广的文学语境等），也要运用特别的释经或体裁批判方法。换言之，我们必须查考在历史叙事中的不同人物是否代表好或坏的范例，抑或纯粹是描述所发生的事，作为某个更广阔神学重点的其中一部分，说明神在这世界中的工作。我们必须查考先知的预言究竟是指发生在先知同一时代的某些事件，还是指基督的第一次降世，或是第二次再来，还是上述三者的混合。我们必须查考箴言究竟是描述性的，抑或是规范性的；若是后者，它们所教导的是绝对准则，抑或只是普遍规律。我们也要判断，旧约律法如何应验在基督身上。简言之，在本书前面谈及的大部分原则和许多例子，都已经含有合理应用的范围。

483

不过，我们还可多说几句。福音派近期的研究已达致一个共识：合理应用的关键涉及我们通常称之为"原则化"（principlizing）的东西。[20]它可以定义为"尝试在一段叙事文体[即经文]中，找出它能对应当代信徒所需的属灵、道德或神学原则"[21]。至于这个过程的建立，可以是由相对简单至相对复杂的各种方式。古杰

克(Jack Kuhatschek)的杰作《活用圣经全接触》(*Taking the Guesswork Out of Applying the Bible*)把应用归纳为三个步骤:了解原来的处境;决定符合经文应用的大原则;将原则应用到我们当前的处境。[22]另一方面,理查德(Ramesh Richard)也列出六个步骤:由经文的陈述、了解其含义、推断、应用性的解释、解释性的应用,最后是意义。[23]我们建议以下四个步骤的模式,相信已经包含上述及现存其他模式的主要元素:

(一) 判断经文原来的应用。

(二) 评估原来的应用具体到什么程度。它们能否超越时空的限制,应用到其他读者身上?

(三) 假如原来的应用不可以转移,那么就要从经文的具体元素中,找出一个或一个以上的跨越文化原则。

(四) 对应今天的情况,找出能体现此类原则的适切应用方式。

以下尝试进一步简略说明这四个步骤。[24]

12.3.1 判断经文的原来应用

484

在这一步骤,释经者要这样问:作者在写该段经文时,到底期望读者怎样回应?作者的原意究竟是期望读者做什么?若要回答这些问题,释经者必须提出另外一连串问题,包括:这里有需要遵守的命令吗?有需要效法的典范或引以为戒的事例吗?有神给予的应许吗?有要留心的警告,要遵行的教导(即使并非直接用命令方式提出)或信奉的真理吗?[25]我们还可以加上的问题有:它是否有需要驱使我祷告,或在知晓神的赐福后,激发我向神发出颂赞?现代人对经文的应用,纵然通常会跟作者原来期待的回应有所分别,但有时也会相同。

例如,遵从"不可贪恋人的妻子"这诫命,在今天的适切性,正如昔日摩西在西奈山上领受它时一样(出 20:17)。然而,这节经文同样禁止人贪恋邻舍的房屋、仆人、婢女、牛或驴。现代的城市人大多不会有贪恋后四者的情况出现。不过经文所列出的,可能是当时以色列人眼见别人拥有时,最容易引起贪念的财物。释经者就要反省,今天有哪些东西同样会引起贪念,那么应用这节经文时,便把它们包括在内,例如:汽车、音响、房屋、计算机等等。事实上,《出埃及记》这

节经文的结尾是“并他一切所有的”，明确支持了我们的推论。

换一个例子，若要正确应用经文，仿效初期教会信徒分享信仰的做法，现代读者可能会将焦点放在市集布道形式(徒 17:17)。许多信徒群体自动假定，今天采取同样的做法，不仅是适当，而且是必需的。对某些处境或社会而言，这或许是对的，不过释经者却必须追问，为何初期教会的信徒倾向到亚洲和欧洲城市的中央广场传道呢？答案是：公众集会的场地是当时社会认可提倡新观念的地方(参见徒 17:18—21)。这就是他们向世界传扬福音之地的应用原则。今天许多第三世界的村落也有部分社区设有类似的中央广场，为传福音提供了理想的场所。然而，西方大部分城市却没有这类中央广场，而最近似的场所——购物商场、公园或机场——却不是人们接收最新信息或让访客公开发言的地方。事实上，由于非基督教的教派经常在公众地方传扬他们的教理，基督徒要克服在文化上的羞辱感觉，才能在这类地方有效地传讲福音。对于《使徒行传》17 章做出审慎的应用，也许应该激发信徒寻找更好或更合适的场地来进行布道(例如在大学校园、透过电台或电视广播等)，同时没有忽略合法的机会进行“街头布道”。[26]

从《使徒行传》16:25—34 的记述中，若是问可得到什么应该**相信**的真理，以及该**付诸实行**的教导，所得出的答案肯定会跟保罗给予腓立比狱卒的答案相同：“当信主耶稣，你和你的一家都必得救”(31 节)。这个例子与前两者不同，因为它的应用已经成了一般原则，我们无须继续进行上述过程的余下步骤。不过，由于阅读这段经文的人多是信徒，所以他们要做的，就是要思考该如何帮助其他人应用这信息。以上三个例子，已经带领我们经历应用的整个过程，不过，我们还要仔细说明我们所要做的事，进一步阐述清楚。

485

12.3.2 衡量原来应用的具体程度

对于我们刚讨论过关于贪心财物和相信耶稣的经文，这是较为容易的一步。对于吩咐不可贪恋别人的妻子或丈夫的命令，这显然是个具体的例子，要表明一个更普遍的禁令，就是人不可以贪恋任何属于别人的东西。至于《使徒行传》16 章当信耶稣的那段经文，任何熟悉圣经或基督教道理的人都会明白，这是新约在多处和用不同方式表达的基本原则。可是，并非每位读者都明白市集布道只是一个具体例子，说明定一个因地制宜的大原则。那些熟悉圣经要求信徒广传福音的实例和命令的人，会明白方法可以有很多，但向人分享信仰的命令，却始终

如一。即使如此，读者若能进一步了解经文的历史和文化背景资料，将有助于他们明白有何场所在功能上等同于昔日的市集，让生活在不同时代和地方的信徒都能采用。

在此提出的问题是环绕释经学的一个重要题目，说得具体一些，就是应用的问题。释经者如何晓得圣经中的某个命令、例子、应许、警告等，是"受到文化规范"的呢(换言之是受到他们原来的处境所规范，而不是永恒不变的)？若要回答这个问题，我们提议先进一步探讨：释经者在什么情况下，可以正确地假定经文所显示的是某个普遍原则的具体形式(例子)？那么，在哪种情况下，该原则是永恒和不变的？实践那原则的形式，应该怎样由一个处境转变到另一个处境？[27]

也许最具争议性的例子，也是影响当代基督教的一大难题，就是女性在家庭和教会中的角色问题，存在于有"历史传统"的教会(东正教会和天主教会)与其他传统主义者的一方，以及受到近期"妇女解放"冲击的另一方。虽然论及这方面的主要经文(例如：林前 11:2—16；14:33 下—38；弗 5:18—33；提前 2:8—15；彼前 3:1—7)，显示出某些是不受时间影响的元素，某些却受文化规范，但要分辨哪些是属于前者，哪些是属于后者，却是极之困难的。以《提摩太前书》2:8—15为例。许多人都同意，未必一定要"举起圣洁的手"(8 节)，才能敬虔地祷告，而且女性编发也不一定(或通常不是)表示没有廉耻(9 节)。这个原则是关乎恰当地祷告和穿衣，而不是在以弗所教会中有何表现。同样地，对于男人祷告时应当无忿怒、无争论(8 节)，以及女人应经常行善(10 节)，相信很少人会有异议。然而，释经者应该如何处理 11—12 节——那里吩咐妇女要沉静学道、一味地顺服，而且不许讲道和不可管辖男人？此外，这段经文除了某些重要字词的翻译，以及字词在语法上的关系问题外，13—14 节的作用也引起很大的争论。在许多释经者心目中，保罗所提出的命令是以 13 节神先造男、后造女这个次序为依据的。他们认为这是自然的法则，显示这教导应该普遍应用。可是，14 节的始祖堕落似乎又是保罗提出这些命令的理由，在这种情况下，我们理应预期，基督的救赎已经扭转罪所带来的影响。 486

我们并不打算提出对这段经文的立场[28]，不过，我们却留意到许多释经学的教科书都会引用类似的经文，来说明他们所列出的原则，但读者如果不同意他们的解释和应用，就会质疑背后所用的原则。[29]我们必须承认，涉及男女角色的经文是圣经最难处理的部分，亦是构成众多信仰虔诚和受过良好教育的释经者出

现见解分歧的原因。因此，除非可以排除那些最极端和最不合理的立场，否则这些经文也许正是难以普遍应用的例子。而且，个人的前理解也不可避免地影响释经者本人处理这些难解经文的方式。[30]

我们的目的只是要列出一系列准则，帮助大部分释经者在处理那些较为浅易的经文时，达致相当程度的一致意见，并且采用它们来处理较为复杂的经文。不过，在做到这点之前，我们还要指出另一个先决问题。许多经文没有清楚显示它们所传达的，究竟是普遍的原则，还是只适合某个特定文化处境的应用。结果，某些释经者便会认为，除非经文某处明确指出它所教导的是一个永恒真理，否则我们便应假定它是“偶发性”的，即是只可应用在原初处境的情况中。[31]另一方面，其他作者却认为事实刚好相反：除非经文中有明确的资料支持它的应用是受到“文化的规范”，否则我们便应假定原来的应用是永恒的准则，适合每个时代的信徒。[32]

不过，我们发现这两种见解都有问题。前者让确立永恒准则变得困难，甚至连一些诸如不可偷窃或谋杀的基本道德原则，都难以确立为永恒的准则[33]，后者则似乎要求我们不要让私生子加入教会（申 23:2），要以亲嘴来彼此问安（帖前 5:26）或要因胃口不清而稍微喝点酒（提前 5:23）。[34]事实上，这个争论令我们想到，新约时代对实践旧约律法的两极化见解。至于对这个争论的态度，我们相信最好和最合乎圣经的处理方式，并非上述两者之中任何一种，而是中庸之道。在《提摩太后书》3:16 和相关经文的大前提下，我们认定每段经文（一个有意义论述的单元，有一个或以上的重点，在有需要的情况下，可以在一个命题下重申这些重点）对生活在任何时代和地方的信徒来说，都有某些规范性的作用（请回想罗 15:4）。不过，我们却不会预先假设，我们今天在应用时，究竟应该保存经文的具体元素，抑或找出当中能对应不同处境的大原则。[35]相反地，我们对经文提出一系列共十个问题。[36]

（一）**经文所展示的是一个神学或道德的大原则，抑或是说明某个原则的一个具体例证，圣经其他地方还有没有其他体现该原则的形式？**十诫中有九诫（除了当守安息日的诫命）明显是大原则（出 20:2—17），其余的律法主要是指出遵守这些大原则的具体方式，以及说明怎样才算是违背律法。在新约中，耶稣和保罗都一再重申这九条诫命仍然适用。[37]那条要爱神和爱人的命令（申 6:4—5；比较利 19:18），同样属于这类大原则，耶稣在《马可福音》12:29—31 更并列了这两个

要求（“要爱主你的神……和爱人如己”）。《罗马书》12：1—9提出了信徒要持守的基本道德责任：心意更新变化、运用属灵恩赐，还有一再出现的：爱。对人不可厚此薄彼，要以恩慈对待贫穷无依者和客旅，这些教训都是在律法书、《诗篇》、《箴言》、先知书、福音书和新约书信中重复出现的主题。

另一方面，无数具体经文说明了该如何**应用**这些原则，若要在新的处境中真正实践这项原则，就可能需要更改这些具体应用的方法。例如，旧约律法吩咐农人在收割时，要留下田的四围不要收割，也不要回头拾取收割时掉下的麦穗。此举是为了让穷人可以捡拾剩下来的麦穗（利19：9—10）。这些命令的前设是：这是一个穷人可接近农田的农村社会。对于今天住在城市的大多数穷人来说，这类原则就难有作用。那些尝试实践这段经文的人，必须使用新的方式，防止现代富裕社会的浪费或囤积粮食。食品店老板可能甘愿减少一些利益，好让利益得以重新分配。例如，某个住在丹佛的基督徒商人经过一再尝试，终于成功获得一间大型航空公司答允，把剩余而没有吃过的旅客膳食捐给一间基督徒慈善机构，再分发到有需要者的手中。我们要找出与圣经拾穗原则相符的现代实践方式，让穷人不仅获得免费膳食，更能用自己的劳动去维持生计。有些慈善福利团体为穷人提供售价低廉的日用品，让他们可保持自身的尊严和工作动机。因此，拾穗的条例是与照顾穷人这个大原则相关的具体实例，仍然有应用的价值，纵使我们不会完全效法古代的实践形式。[38]当然，圣经对这个原则的处理，也有众多不同的回应方式（参见可10：21；路19：8；徒4：32—35；雅1：27）。

488

（二）**经文所属的书卷上下文，是把应用局限在某一方面，还是鼓励普遍的应用？**这个问题所触及的范围，除了是邻近该段经文的部分外，还可能涉及出现在书卷其他部分的内容。例如，当释经者看到耶稣预告彼得将要为信仰而死时（约21：18—19），就要衡量这句话的应用范围到底有多广阔。即或并非每个基督徒都要殉道，但信徒是否都应该做好由别人“带你到不愿意去的地方”（18节下）的准备？继续阅读下文，释经者会发现，耶稣就约翰的人生预言了一个截然不同的结局（20—23节）。事实上，耶稣的话后来被误解为暗示约翰可以活到基督再来（23节）。那完全不是耶稣的意思，他十分肯定地说出约翰的将来，只是为了清楚表明，他对彼得所讲的话仅对彼得一人有意义，其他不必一般化地套用在别人身上。[39]

另一方面，《传道书》有某些更难解的经文。《传道书》的作者显然曾经纵情

享乐，并且体会到享乐是无济于事的。在他的叙述中，虽然偶尔出现一些正面的原则，例如："人莫强如吃喝，且在劳碌中享福"（传 2:24 上），但他的话仍然充满了难解的谜团。虽然他立即补充一句："我看也是出于神的手"（24 节下），但这段的结语却是："这也是虚空，也是捕风"。只有当我们明白 11—12 章才是"传道者"从人生所学到的结论时，我们才能察觉到他的目的。在结论部分，他毫无保留地建议人要趁年轻，运用健康的方式享受人生（11:9—12:1；12:13）。这显示类似 2:24 上的经文，其实是有永恒的规范价值的。[40]

（三）**后期的启示有否局限了该段经文的应用，即使经文所属的书卷并没有加以限制？**释经者显然要对旧约的每卷书提出这个问题。正如上文已经讨论过的，我们可以假定，旧约既不是所有经文都会丝毫不动地接连到新约，在应用上不作任何改动，也不是全部旧约都要经过改动，才可以接连到新约。更合适的做法是：我们必须衡量每段经文，了解它是如何应验在基督的身上（太5:17）的。不过，这个考验也同时适用于新约的经文，不是因为我们活在救恩历史的新时期，而是因为新约本身有时会废除或以另一模式来表达旧约的命令。在这样的情况中，某些原则的早期应用，根本无意成为所有时代和地方的规范。

489

其中一个最广为人知的例子，就是耶稣吩咐门徒出外传福音时，不要带备用金钱或用品，只要仰赖他们的事奉对象的慷慨接待（太 10:9—10）。不过，耶稣后来在重提这个吩咐（路 22:35）时，却对门徒说："但如今有钱囊的可以带着，有口袋的也可以带着……"（36 节）。保罗也曾经改变自己在最初事奉时的某些处理方法。有时，他会倚靠其他信徒在经济上供应他；有时，又会以织帐篷为生，支持自己的事奉工作。在每一种情况中的基本理由是：什么最能够叫福音兴旺（林前 9 章）。因此，今天的信徒不该假定，所有全职参与事奉者都该由其他信徒供养，又或走向另一极端，认为不应该获得任何薪酬。我们必须要问的是，哪种方式能引领最多的人来到基督面前（或是最能有效地完成事工的目标）。怎样才不致叫福音蒙羞？怎样才不会成为神子民的过度负担？鉴于今天太多参与事奉的人滥用筹募经费的方式，我们有理由鼓励更多人采用织帐篷的模式！[41]

（四）**具体的教导是否与圣经其他经文的教导"相违"，显示它应该限于某个特殊处境？**从某个角度而言，这个问题只是前面那个问题的延续。圣经既然一直把亚伯拉罕描绘为信心和顺服的典范，我们就必须追问，对于他甘愿献上儿子以撒为祭一事（创 22 章），我们该如何付诸应用。虽然我们稍后会再探讨这个例

子，不过有一点是非常清楚的，就是神绝对不想我们模仿早期迦南宗教（或现代某些少数的异族宗教）的习俗，把自己的儿女当祭牲献给他。以后的律法极其清楚地禁止这种行为（例如：利 18:21；20:2—5）。对于亚伯拉罕在当时是否清楚知晓这点，我们不能肯定。不过，我们无须对此有任何怀疑。正如那段故事的结局显明，神从来没有任何意图要亚伯拉罕杀死自己的儿子。这无疑是一个独特的考验，在圣经的其他地方和其他信徒身上，从来没有再次出现过。

另一个独特的例子是神对何西阿先知发出的不寻常呼召，要他"你去娶淫妇为妻，也收那从淫乱所生的儿女"（何 1:2）。不少第一次读到这段经文的人，都会质疑神为何纵容奸淫，或至少质疑为何神吩咐何西阿去娶一个一直没有悔改的淫妇，这个情况十分独特，值得仔细研究。首先，这段经文的原意是不清楚的，究竟歌蔑已是一名淫妇（就如一向所假定的），抑或经文只是预言她将来会行淫。[42] 不过即使是前者，其他经文已非常清晰地表明，奸淫是一种罪行（利 19:19；林前 6:15）。那么，我们应该如何解释何西阿在妻子犯了奸淫后，再次与她复合（何 3:1）？耶稣指出，配偶若是做出不忠的行为，未必可以或需要复合（太 19:9）。[43] 可是，耶稣的看法其实是有别于当时犹太教徒的普遍观念，他从来没有命令人因配偶不忠而提出离婚。何西阿的行动是神设计的一个实物教材，借此指出神的百姓在属灵上不忠于神，但他们纵然悖逆，神却仍然以永远的爱来爱他们（何 1:2；3:1）。由于神从来没有明确吩咐，要把这个例子当作一个普遍原则来遵从，我们便不可以把《何西阿书》这段经文直接应用到今天的处境。换言之，我们在这里找不到任何迎娶淫妇或当配偶犯奸淫之后要继续维持婚姻的理据。不过，按照面对不忠的人仍要保持忠诚信实这个更大的原则，暗示在某些情况下，与犯奸淫的配偶复合仍然是可以接受的。更重要的是，这段经文应该促使我们寻求其他方式去应用大原则，例如继续去爱那忤逆的儿子或出卖自己的朋友等。[44]

490

（五）经文所提及或作者所身处的文化因素，会导致按照经文所说照样行的应用方式，变得不合宜吗？在论及女性的"问题经文"中，有一点释经者的意见难得一致，就是女性蒙头（或蓄长发）及男性蓄短发（林前 11:2—16）并不是放之四海皆准的绝对准则。这个理解的关键，在于保罗指出，女人祷告或讲道若不蒙着头，就如同剃了头发一样（5 节），是一种"羞辱"（6 节）。这句评语驱使现代读者追问，在保罗的时代，女性剃了头发究竟有何羞辱？原来其中存在众多可能性。对于犹太妇女而言，剃头的最可能原因是暗示她被人揭发犯了奸淫。对于希腊

罗马的妇女来说，这可能暗示她是在同性恋者中以“男性”形象出现的那位。因此，除非短发或没有蒙头在今天的社会传递同一信息，否则那些具体做法便失去其适切性。不过另一方面，任何衣着或打扮、行为或谈吐，若带有不道德或行为偏差的意味，对于今天的女性基督徒来说也是不合宜的，正如公元1世纪的哥林多女性剃了头发一样。

对于保罗在这段经文中吩咐男人不可蓄长发的话，我们在寻找背后理据时，乍看经文，可能会得出另一个结论。至少，保罗在14节写道：“你们的本性不也指示你们，男人若有长头发，便是他的羞辱吗？”我们大多数人若坦白回答这个问题，实时的答案可能是“不”。不过，“本性”一词却暗示，保罗是诉诸某个我们根本没有意识到的永恒原则。在这方面，熟悉圣经和掌握一些历史背景的资料，便有所帮助。保罗自小所受的教养，使他成为一个虔诚的犹太人，他当然知道犹太人中有一类人——拿细耳人——在神面前立志不剃头剪发，因而受神的称赞（民6:1—21）。保罗本人也有一段短暂的时间许过此愿（徒18:18）。故此，《哥林多前书》11:14所讲的“本性”，必然是指某些类似“在公元1世纪希罗世界普遍奉行的习俗”，这正好解释为何那时的教会采纳了这种做法（16节）。我们再次发现，必须先明白当时的文化，才能理解背后的原理。近期最佳的研究显示，男性蓄长发（也许类似戴上盖头巾），很可能使他酷肖主持某些异教礼仪的罗马祭司。因此，在现代的文化中，如果留长发的习惯与某些非基督教信仰的宗教有着密切关系，那么也应当视为一种禁忌。要不然，发型对神来说并不是一个道德问题。[45]

491

（六）**在经文中所表达的独特文化形式，今天是否依然存在？若是的话，它是否像昔日一样有相似的意义？**《哥林多前书》11章的两个例子，也可用来说明这个准则。不过，我们可以进一步探讨一些形式已不存在的例子——或至少并非在每个社会都会出现。今天，大部分男性和女性都可自由选择发型，但我们当中甚少人会想过自己应该、甚或可以带一只绵羊或山羊到教会，在祭坛前把它宰杀，让血从四围流下来！无疑，旧约的献祭律例已经在基督身上成全，即使我们有能力继续献祭，也已无须按照律法的字面意思遵行（来4:14—10:18）。然而，当我们翻阅《利未记》前几章，我们仍然可以见到律法要求的奉献和洁净原则。它们岂不是教导我们同样要献上自己给基督、认真持守道德的贞洁要求（林后6:14—7:1），而且无私地奉献（林后8—9章）吗？正如昔日的穷人献上较廉价的祭牲（利12:8；参见路2:24），今天的基督徒同样不该要求所有信徒做出同等价值的

奉献。事实上，新约没有建议某个固定的奉献比率。我们最好采纳新约的精神，赛德(R. Sider)称之为“累进什一奉献”(graduated tithe)的方法，即收入越高的人，奉献给主的圣工的比率越高，尤其是用来帮助穷人(林前 16:2;林后 8:12—15)。[46]

某些地区的基督徒群体仍然保留了其他宗教的习俗，那是其他地方的基督徒所没有的。例如，少数北美信徒由于没有用亲嘴的方式问安(帖前 5:26)，因而有些困惑。不过，美国南部的信徒确实有时会以这种方式问安。科罗拉多州的一位牧师用亲吻面颊的方式，跟每位来到教会的女性问安，而且获得她们的普遍接受和欣赏。可是，中东的男性就习惯彼此亲吻面颊。在前苏联地区，男性见面时亲嘴问安也是很平常的。圣经时代的习俗，与现代的中东习俗最为近似，那就是同性别的人见面时会亲吻对方的面颊。[47]亲吻完全与性方面的暗示无关，它只是向好友亲切问安的一种惯常做法。因此，在某些文化中可以保留相同形式的应用，但在另一些文化中，却要采取不同的做法。在西方文化中，通常不会接受异性用彼此亲吻的方式问安，因为这行动太容易挑起性欲，至少男性方面确是如此。《当代圣经》(*Living Bible*)的英文意译就提供了另一个较易接受的方式：“亲切地握手问安”(“shake hands warmly”)。《信息》(*The Message*)的翻译是：“以神圣的拥抱来向所有基督徒问安”(“Greet all the Christians there with a holy embrace”)。《新当代圣经》(NLT)的翻译更抽象：“在基督徒的爱中向各人问安”(“Greet each other in Christian love”)。

即使不习惯在教会中彼此亲嘴问安的读者，大多数都能正确推论出《帖撒罗尼迦前书》5:26 的意义。然而，我们可能不知道，它只是局限于同性别的信徒(男与男，女与女)。在另一些情况中，我们可能对圣经某些做法完全不明所以。例如，为何不准以色列人剃两鬓或文身(利 19:27, 28)? 关于这个问题，研经者可能要查阅释经书或百科全书，才能明白《利未记》这两类禁止的行为，就如许多在旧约中提及的律法一样，涉及迦南宗教礼仪的一部分。[48]这样，今天的基督徒就可以文身吗? 有些人说不可以，纯粹是因为圣经禁止。另一些人则认为可以，因为它只是旧约的禁令。这两种态度都是不足取的，因为它们都没有把基本原则与其具体应用做出区分。相反，基督徒在文身时必须要问：当别人看见我的文身时，是否会以为我是在实践某些教派或异教的行径(正如它在某些撒旦教派中出现)? 若是的话，那么文身仍然是神所憎恶的。若否，它就是与道德无关的问题。 492

也许，在圣经时代常有但在当代西方社会几乎不再存在的最著名例子(在其

他地方却不一样），就是吃祭过偶像的食物这个问题。我们提出它来思考，因为它说明了我们社会广泛应用的一些原则。在《哥林多前书》8—10 章和《罗马书》14:1—15:13 中，保罗提醒对这类问题持不同意见的人要互相包容。换言之，世上有无数行为是与对错无关的，它可以导致某些人犯罪，但另一些人却不受影响。关于吃祭过偶像的食物这个问题，有些人无法摆脱自己过往拜偶像时吃祭过偶像的食物（即与有关神祇相交）的阴影（林前 10:14—22）。保罗劝告"刚强"的信徒，他们不可在这方面运用他们的自由，以致令"软弱"的信徒犯罪。他也促请软弱的信徒，不要因刚强的信徒做那些事，就论断他们。

在现代出现的相同例子非常多[49]，也许最常见的是饮酒问题。例如，有一节经文把酒视为从神而来，使人心喜悦的礼物（诗 104:15），但有另一节经文却恳切劝告信徒不可醉酒（弗 5:18）。后一节经文显然是劝人只可浅尝，不可养成酗酒的习惯。可是，有些人却不能自制，每次总是喝得酩酊大醉。所以，对他们来说，就应该完全禁绝饮酒。但那些不会因此而失去自制的人，便可以浅尝。不过，基本的原则仍是不可醉酒和伤害软弱的弟兄姊妹。反过来说，那些饮酒节制的人，当看见其他信徒喝酒时，也不应妄加论断。[50]

493

相同的原则也适用于判断合理应用的整个过程。即使经文的意思是固定的，但由于在应用上可以因人而异，故此不少经文都要求信徒互相包容。不幸地，基督徒经常用"我认为这段经文对我来说是这样的思想"，来解释他们对经文的不同诠释，仿佛把任何解释都合理化了。然而，当人们说到一段经文"对他们"有何**意思**时，他们往往是诉诸合理的**应用**，而那是可以因人而异的。例如，《申命记》6:6—7 建立了一个固定的原则，要求父母有责任教导儿女认识神的命令。不过，在应用这个原则对待念小学的孩子时，一对父母可能会引用它来解释为何选择让适龄入学的孩子在家自学；另一对父母则用它来证明基督教学校是合理的；第三对父母又可能用它来支持自己把孩子送到公立学校，然后留在家庭或教会中教导圣经的做法。

（七）**应用的原理是建基于创造的定律、神的属性，或神对人类的救赎计划吗？**[51]这些原则即使在应用上可能各有不同，但仍然是永恒不变的。创造的定律是指神在人类堕落之前，已经为人类确立的生活方式。这些原则理应成为基督徒在得救后，逐渐恢复神形象的救赎理想的一部分。一夫一妻制是其中一个典型例子。耶稣（太 19:5）和保罗（弗 5:31）两人均重申，《创世记》2:24 是性道德严

格规范的原理。因此，在圣经中容许以不同理由离婚（申 24:1）或有时出现一夫多妻的情况[52]，并不证明允许离婚和多妻是今天基督徒对这些经文的合理应用。有时，这些做法只是反映两害择其轻的情况，例如在某些非西方的文化中，一个原来已经娶了多个妻子的男人在成了基督徒之后，可能为了减少对人的伤害，因而继续保留原来的婚姻关系，假使他决意与"正室以外"的妻子离婚，就会使后者陷入悲惨的境况。[53]然而，若是认为一个只娶了一个妻子的基督徒，可以在某种情况下娶不止一个妻子，那就是完全不同的两回事！

圣经另有一些诫命，也反映了神本身的属性。在《利未记》19:2 中，耶和华吩咐所有以色列人"要圣洁，因为我耶和华——你们的神是圣洁的"。许多个世纪以后，彼得引用这节经文来支持他的规劝："要约束你们的心，谨慎自守，专心盼望耶稣基督显现的时候所带来给你们的恩"，而且"不要效法从前蒙昧无知的时候那放纵私欲的样子"，反要"在一切所行的事上也要圣洁"（彼前 1:13，14，15）。我们可以肯定这些是永恒的普遍原则，适用于各地信徒，即使圣洁的具体表现有时会有差别。[54] 494

《加拉太书》3:27—28 是一段以救赎原则为依据的经文："你们受洗归入基督的都是披戴基督了。并不分犹太人、希腊人，自主的、为奴的，或男或女，因为你们在基督耶稣里都成为一了。"这段经文虽然不能证明保罗认为教会中不同类别的人有功能上的区分，不过它却说明人人都有获得救恩的平等机会。洗礼是女性获得自由的外在标记（一如旧约的割礼一样），使她们可以与男性站在同等地位。同样地，耶稣基督的教会至少应该寻求一些外在和公开的标记，来肯定两性、不同种族和阶层的人是完全平等的。[55]

（八）**相关的命令和应用是否与当时文化规范的标准不一致？**若是的话，它就极有可能是超越文化和时间规范的命令。在对女性角色的所有讨论中，许多人经常忘了一个事实：在新约众多的"家庭规范"中（参见上文），最具革命性的地方就是对**男性**的命令。例如，"你们作丈夫的，要爱你们的妻子"（弗 5:25 上）这命令，在古代世界中虽然可以找到近似的教导，却从来没有像保罗这里所教导的，要男性完全牺牲自身的权利和特权，就像紧接着所说的："正如基督爱教会，为教会舍己，要用水借着道把教会洗净，成为圣洁"（25 节下—26 节上）。[56]同样地，在希罗世界中，极少人会对同性恋（及双性恋）发出如此尖锐和强烈的谴责，就像保罗在《罗马书》1:18—32 那样。保罗在当时采纳了一个反文化潮流的立

场，即使时至今日，争取同性恋权利的声音更加明显和张扬，但保罗的立场依然有效。这就显示，保罗的看法不可能只局限于公元1世纪的罗马社会。[57]

若要理解如何应用旧约所谓的“报复法”（*lex talionis*，即“以眼还眼，以牙还牙”，参见出21:24），我们便必须明白它是与当时社会一般做法相反的命令。对于我们来说，这命令好像是鼓励人去报仇，不过在昔日，它却是一条革命性的律法，限制人不可要求超出公平原则的赔偿，而且更重要的是限制人去主动报仇，而应该在法庭上申诉。[58]耶稣更进一步，完全禁止人做出个人的报复（太5:38—42）。它们都是永恒的原则，但具体应用却可以改变。在公元1世纪，打人的左脸（39节）通常是反手掌掴的，表示羞辱对方多过要伤害他；取人的外衣是一种有法律效用的抵押（40节）；至于多走一里路是指罗马人的强迫服役（41节）。对于这几节经文的合理应用，并非要求基督徒使自己或所爱的人，刻意处于一个甘受别人伤害或赤裸的处境。它是要求他们拒绝报复，而且寻求方法去爱他们的仇敌（43节）——把那些能够帮助他们改善个人的东西给予他们。[59]

495

（九）**这段经文是否包含某个明示或暗示的条件，限制了它的应用？**只有在条件合适的情况下，条件性的应许才会生效。在登山宝训中，耶稣应许他的门徒：“你们祈求，就给你们；寻找，就寻见；叩门，就给你们开门”（太7:7）。今天许多信徒都把这个应许当作是神给他们的协议书，保证他们不论求什么，神都会赐给他们，特别是在健康与财富方面。另一些人则加上条件，根据《雅各书》5:15之类的经文，认为他们若凭着信心求，就必得着。[60]不过在读完本书之后，盼望再没有人会在未读完《马太福音》6章就解释第7章，或未读完《雅各书》4章就解释第5章！

从更广阔的上下文去阅读耶稣和雅各的教导，我们就知道神应允祈求的最重要条件：首先要符合他的旨意（太6:10；雅4:15）。《雅各书》4章帮助我们更清楚地明白，神为何应允某人，却拒绝了另一人的祈求。一方面，即使有某些美善的恩赐是合乎神的旨意，神却只有在我们祈求的时候才会赐给我们（雅4:2）。这点本身已构成激发我们祈求的最大动力。另一方面，我们有时抱着错误和自私的动机祈求，所以便得不着（3节）。不过有另一些情况，即使我们的动机纯正，我们也要谨记，我们的愿望未必一定等同于神的心意。尤其是在身体得医治一事上，耶稣给保罗的答复，可能也适用在我们身上：“我的恩典够你用的，因为我的能力，是在人的软弱上显得完全”（林后12:9）。毛姆鉴于这些经文对祈求给予的

条件规范，为《雅各书》5:15 的信心祷告下了一个清晰的定义："在祷告中，总要默然承认神在一切事情上的主权；那是神的旨意必然成就。"[61]《约翰一书》5:14 更明确地提出这点："我们若照他的旨意求什么，他就听我们。"

不只圣经的应许经常是附带条件的，预言亦然。若要区分清楚旧约关乎以色列未来的预言是否有条件性，是相当困难的。在历史上，时代论神学侧重强调以色列人所得着的应许，许多显然是没有条件性的；至于所谓"圣约神学"强调的许多应许，都附带有尚未应验的条件。[62]应许给以色列国的土地，正为这场辩论提供了极佳的说明例证。在《创世记》15 章中，神向亚伯拉罕重申他在《创世记》12:1—3 与他所立的约，并且明确指出他会将"从埃及河(即尼罗河)直到伯拉大河(即幼发拉底河)之地"(15:18)赐给亚伯拉罕的后裔。无论在 12 章或 15 章中，都没有出现过任何条件性的限制，除非我们把《创世记》12:1 视为神命令亚伯拉罕"去"是一个条件，不过即使如此，亚伯拉罕也确实离开了他的家乡吾珥，前往神吩咐他去的应许地。另一方面，当以色列人在摩西的带领下准备占领迦南时，神宣布了一切要赐予那地的福气，条件是他们要遵从律法(申 28 章)。若要化解这张力，而又配合旧约历史其余部分，那么一个可行的方法，就是认为这应许在原则上永远有效，但每代以色列人兑现这应许的机会则在于他们是否顺服神。[63]

496

然而，我们若追问神给亚伯拉罕和摩西的应许是否曾经完全应验了，问题就较为复杂。据目前所知，以色列的领土范围是在所罗门统治期间扩至最大。当时的领土显然包括幼发拉底河(王上 4:24)，但没有经文显示它曾经直达尼罗河。不过，所罗门仍然亲口称赞神说："凡借他仆人摩西应许赐福的话，一句都没有落空"(王上 8:56)。那么，神对以色列的应许若已应验，我们就无需寻找进一步的应验。对于现今认为犹太人在以色列地立国是应验圣经的看法，上述的解释显然直接有关。

另一方面，我们即使假定，以色列民从来没有完全占领过神起初要赐给他们的土地，这也不是理所当然地表示，我们应该在现今(或以后)寻求完整和字面的应验。新约把许多原先只用在以色列身上的旧约经文，应用在教会上(特别参彼前 2:4—10)。事实上，保罗明确引用神原先与亚伯拉罕所立的约("万国要因你得福"，创 12:3 下)，作为预言外邦人要归信基督的"福音"之一部分(加 3:8)。因此，若把这节经文的上半句从《创世记》独立抽取出来，假定"以色列"仍然代表犹

太民族,那是极不协调的举措。在美国保守派的基督徒中间,虽然普遍引用《创世记》12:3("为你祝福的,我必祝福他;那咒诅你的,我必咒诅他")作为支持现代以色列国的一个理由,不过应用的合理原则似乎要把经文中的"你",在如今变成是指耶稣基督的教会。换言之,神将会祝福那些支持基督徒的人,而不会祝福那些攻击基督徒的人。[64]

可是,难道没有任何尚未应验的应许是给犹太人的吗?某些人可能说没有,但新约有许多处经文却似乎在盼望犹太人有一个更荣耀的将来。其中最著名的经文是《罗马书》11:26—27:"于是以色列全家都要得救。如经上所记:'必有一位救主从锡安出来,要消除雅各家的一切罪恶'。"(引自赛 59:20—21)由于《罗马书》9—11 章一直把犹太人与外邦人作对比,所以这里的"以色列全家"不可能解作"教会"。保罗的意思似乎也不是认为每个犹太人(不论他们对耶稣的态度如何)都可得救。这段经文的上下文是指弥赛亚(拯救者)的来临,要消灭不敬虔的人,以及赦免罪恶。

497

这段经文最有可能的解释是:当基督再来的时候,在犹太人中间会有为数不少的人对弥赛亚耶稣迸发出信心。[65]不过,这并非表示在目前的以色列地区要有压倒性数目的犹太人(他们现在不是基督徒),这个预言才能应验。保罗在《罗马书》11:26—27 暗示了一个清晰的条件——犹太人如今要得着神的祝福,就必须相信基督。我们至多可以说,目前在以色列的犹太人,构成了这预言应验的先兆。尤有甚者,无论是这段还是其他新约经文,都没有提到是一个以色列国——即占领某个地域范围的政治实体。《罗马书》9—11 章也可能是在分散世界各地的犹太人和外邦人中间得到应验。事实上,耶稣也曾引用有关以色列人生活在应许之地的诗篇,应用在所有承受地土的真正基督徒身上("温柔的人必承受地土",太 5:5;引自诗 37:11)。[66]

因此,若是宣称今天基本上是世俗国家的以色列必然在神的计划中占有任何特权位置,根本是出于对释经学的无知。更坏的是,这种看法往往导致人们对犹太人攻击巴勒斯坦人民的行动不加批判地给予政治上的支持——纵然今天在以色列中,与我们同为基督徒弟兄姊妹的绝大多数不是犹太人,而是巴勒斯坦人!我们晓得,对我们的某些读者而言,这可能是一个极富争议性的例子[67],然而,因着我们强调要忠于圣经所教导的社会公义,我们觉得有必要在此提出这个问题。释经学确实可以改变地球上许多人的生死命运!

（十）**我们应该采纳“救赎性运动”(redemptive movement)的释经吗？**显然，对于在圣经中区分文化性(cultural)和永恒性(timeless)的问题，最重要和详尽的反省见于韦布(William Webb)的著作。[68]韦布为此提出了18项可能的准则，分别归类为“有说服力”(persuasive)、“有限度的说服力”(moderately persuasive)和“不确定”(inconclusive)。他的论据中心(大多数是属于他在“有说服力的准则”之下)是，正如我们可以追溯不同课题的理解在旧约启示连续阶段的发展，而且从旧约至新约也是一样，故此，圣经的思想(轨迹)也有可能暗示今天的基督徒应该超越新约的教导。韦布相信，基督徒对于奴隶的问题，已经采取这样的做法。他极具说服力地显示，圣经对同性恋的资料，**没有**符合这样的轨迹。同性恋的行为在新旧两约同样受到谴责。不过，他相信圣经关于女性的教导，较近似奴隶的问题。他没有像圣经女性主义者一样，把圣经对两性角色的教导，解释成明确提倡平等主义，而是见到思想发展的方向，能够让今天的基督徒超越新约，支持两性角色在家庭中和教会中是可以完全互换的。

498

韦布的研究值得做出一个谨慎而认真的回应。书中大部分篇幅提供了异常的帮助。不过，仍然有一些困扰的问题。韦布正确地指出，《哥林多前书》7:21提到奴隶可以运用自由的机会，成为某类思想的“种子”，为以后废除奴隶制度做了准备(84页)。不过，实际上没有一段类似的经文，鼓励妇女在有机会的情况下，担当长老或丈夫的头。[69]韦布的两项“有说服力的准则”都是诉诸圣经以外的知识——那是当一项指引的基础不能从一个文化用在另一个文化中(209页)，或当一段经文的构成元素“是违反现今科学的证据”时(221页)。不过，文化实践和科学证据都已经证明，它们会随着时间而改变，尤其是“较为软性”(softer)的社会科学——主要涉及两性角色争论的学科。我们一旦允许超越圣经，即使是基于在圣经中似乎可见的轨迹，都可能引来打开潘多拉盒子(Pandora's box)的问题(另参见林前4:6)。[70]

韦布对于所提出区分文化性和永恒性的准则，只有另一项完全属于“有说服力的”，至今仍然没有涉及我们在上文的批评，那就是“目的/意图的陈述”(purpose / intent statements)(105页)。圣经本身可以是为一项命令提出原因，为了要**保持**原来的基本理由，因而在不同的文化中有不同的应用。故此，《彼得前书》在吩咐公民、奴隶和妇人顺服掌权的人时，就屡次诉诸传扬福音的理由(2:12，15；3:1，16)。在一个把顺服权威毫无例外地作为文化前设的世界中，基督徒若

没有这样做，就可能在非基督徒来到基督面前的道路上，设下不必要的障碍。不过，在一个视平等主义为理所当然的世界中，又可以怎样应用？同一个理由，可以用作支持互相平等看待吗？[71]在这种情况中，韦布的准则认为是可以支持平等主义者的看法，虽然它的应用由于我们今日世界许多地方都混合了不同的文化而显得更为复杂。不论我们如何回答这个问题，有关课题（以及它所基于的准则）都是十分值得探讨的。

12.3.3 确认跨越文化的原则

在上述所讨论的大部分例子中，我们已经说明这个步骤。某个具体的命令、范例、应许或警告，若不能在没有任何改动的情况下普遍应用，那么我们可否归纳出一个有圣经支持，而且是永恒不变的大原则？假如我们识别出这样的一个原则，接着我们就必须为了新的情况，而对那原则构想出新的范例或应用。例如，保罗对信徒吃祭过偶像的肉之教导，我们认为大原则是"在一些不涉及道德问题的行为上，基督徒可以运用自由选择去做，但他们同时要考虑其自由会否影响其他信徒"。至于文身的问题，大原则是不可效法异教的行径，导致一个人对基督的忠诚受到质疑。在妇女蒙头一事上，我们归纳的普遍原则是：所有传递放荡信息的外表装饰及行为表现，对基督徒女性来说都是不适当的。换言之，我们要明白圣经为何要提出某一命令，或为何要采纳或禁止某种行为。那行为在该独特文化或历史背景中，究竟表达出什么信息？有时，经文的上下文或整体语境已经直接告诉我们答案，或至少提供了某些线索。有时，我们却要自行做一些历史和文化研究，或更常见的是借助别人所做的工作，参考其研究成果。

不过，我们在这第三个步骤中，要提出另一个涉及应用过程的问题。当研经者从某一具体的应用中，得出一个推论或原则时，应该如何把该原则以普遍化的方式表述？让我们再以亚伯拉罕几乎献了他的儿子以撒为例。由于神不会期待基督徒杀自己的儿女，我们可从这段经文得出什么大原则呢？有人可能提出，举例说："神无论要你做什么，你都要听从，即使令你陷入一个道德两难的局面，你都要相信他。"毕竟，圣经一再提醒我们，试炼和试探有炼净我们的正面作用（例如，雅1:2—18；彼前1:3—9）。然而，神并没有应许，要"救我们脱离"一切引诱我们犯罪的处境。保罗在《哥林多前书》10:13中指出，神往往会让我们留在那些境况中，却使我们有能力不去犯罪（但我们可选择接受或拒绝这能力！）。再者，这

段经文从来没有暗示亚伯拉罕知道自己正被考验，虽然圣经作者在事后回顾时得悉，亚伯拉罕是在被神试验（创 22:1）。[72]同样的，我们在现实生活中，也不会清楚知道我们所遇到的困难是反映了神的考验，抑或是从魔鬼而来的试探——或纯粹是我们愚蠢抉择或别人行动的结果。

因此，也许我们从《创世记》22 章中得出的大原则应该是："信靠神的主权。"这原则藏在无数经文的背后，最明显的是在旧约历史的记述背后。其中的真理是毋庸置疑的。不过，我们接着要问的问题是：这是经文要教导我们的**全部**真理吗？把这普遍原则具体应用在我们的生活中，可能与亚伯拉罕和以撒这个故事的细节风马牛不相及。例如，失业了好几个月后，我们仍然可以决定信靠神会让我们找到工作。不过，这应用却与《创世记》22 章的经文细节无关。

也许，根据《希伯来书》11:17—19 的反省——亚伯拉罕因信神会使死人复活，所以即使他要献上自己的儿子，仍然相信神会使儿子复活——我们可能得出一个调协的解决方法。于是，我们的永恒原则就变成："当我们或身边的信徒遭到死亡的威胁时，我们也不会过度悲伤或忧心，因为我们知道即使死亡临到，我们在末日也会复活。"这原则获得新约的充分支持（帖前 4:13—18；林前 15:20—28），同时也符合《创世记》那段经文的某几项细节。即使我们把自己限于《创世记》，我们可以推论，亚伯拉罕对神极度信任，相信神能够持守他的应许，赐给他无数后裔，通过他们赐福给地上的万国（创 12:1—3）——鼓励我们相信迄今为止仍然未有应验的圣经应许。 500

12.3.3.1 权威的层次

上述的过程说明，应用是有不同**权威的层次**（level of authority）。现代的应用越符合原来的经文应用，我们就越有信心相信我们对该段经文的应用是合理的。通常，只有当经文得出的大原则是明确融合了经文的元素，它的具体应用才会与经文接近。在上述的例子中，例如"神的主权"这个较一般性的真理，所产生的具体和当代的应用，通常都不会接近原来的经文。

因此，我们不可能一直抱着相同程度的信心声称：我们已经正确地应用经文。我们有怎样的信心？（一）我们若能采用原来处境所引发的回应，没有多少或全无改动（那回应是正确地应用经文中的永恒原则）[73]，那么我们就有最大的信心，相信自己的应用是合理的。（二）我们若只能从经文归纳出一个大原则，但其中的应用仍然结合了经文或多或少的具体元素，那么我们便有一定程度的信

心，相信我们的应用是合理的。不过我们要先肯定，我们所得出的是一个合理和永恒的原则。（三）退后几步来说，若我们从经文得出的只是较为一般性的原则，我们的应用可能仍然符合基督徒该做的美事，不过我们不能有信心地声称，那是**手上那段经文**的真正应用。[74]正如艾利克森（Millard Erickson）精确地说，我们应该"寻求最大程度具体化（specificity）的原则，同时符合普遍化（generalizability）的准则"。[75]韦布指出，一个"抽象的阶梯（其中最抽象的概念是阶梯的最高一级）就是我们的任务，按照经文所要求我们的，尽可能攀上高阶"。[76]

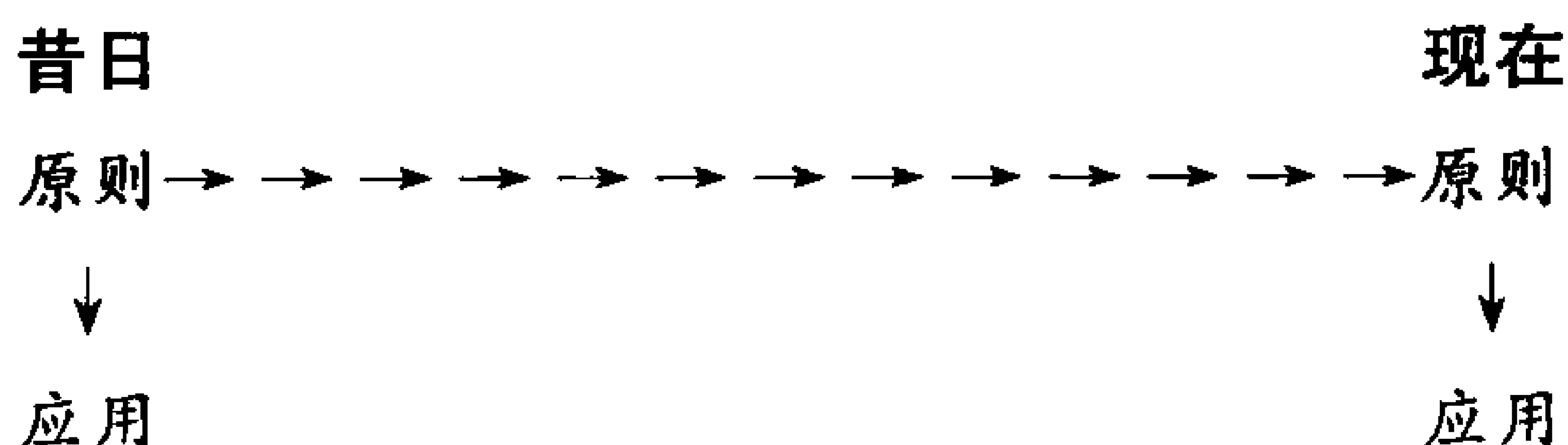
当我们致力对应圣经没有直接谈及的当代处境时，尤其会面对这个问题。例如，对于拥有或使用"大规模杀伤性武器"这个问题，基督徒应该有何立场？圣经虽然没有提及核或生化武器，却记载了不少战争（主要是在旧约）。然而，基督徒对于新约时代究竟应否还有战争，却莫衷一是。[77]不过，在教会历史中，只有极

501 少数人是一面倒地拥护和平主义的。在这种情况下，"常规战争"的原则是否有必要继续在这个核时代中存在？那些认为无此必要的人会声称——举例说——即使是非常有限度地进行核战，也不可能应用公平作战的传统原则（尽力避免造成平民死伤等）。[78]我们纵使在讨论层面，同意核战是不道德的，但所拥有的核武器是否也该一并禁绝？它们在发挥阻吓作用方面的好处，是否值得我们冒上一旦发生核意外时造成大灾难的危险？我们显然不能引用圣经的任何章节来回答这些问题！

然而，这并不表示在有关核武器的辩论上，圣经完全派不上用场。[79]释经者可以带来一些大原则或普遍真理，以回应这个题目。对于圣经有关生命神圣和关注公义这两方面的教导，释经者要取得平衡。他们需要提出问题，就爆发核灾难时丧生的无辜者的永恒终局之问题，做出讨论。对于政府在执法职能上的角色，以及基督徒不应争取自己的权利或不应对得罪自己的人做出报复之相关教导，他们也可以加以应用。这是一个复杂的问题，基督徒有不同意见是可以理解的。我们不能用圣经时代运用经文的方式，直接引用某段经文来处理这个问题。即使是我们所采纳的一般原则，也是相当广泛的原则。因此，我们必须怀着谦卑的态度就事论事。纵使我们相当执著于自己的立场，或对相反的立场十分反感，我们也不能引用《约翰福音》3:16 去支持自己，要别人相信自己，就像要相信基督才能得到救恩理据那样！[80]

12.3.4 找出体现较广泛原则的适当应用

前面的讨论,其实一直是在说明这最后的一个步骤。以下的图表说明了这个过程。



既找出一个(或多个)在“昔日”导致具体应用的原则,我们便要尝试把该原则转化为“现在”适切和相关的应用。于是,我们可能会以热情的握手,取代亲嘴问安;或是设立售卖廉价食品的公社,取代把剩下来的麦穗留给穷人拾取,以及在稍微喝点酒会有益身体这个建议上,关注到酗酒的问题,尽管我们从没有试过面对食用祭过偶像的肉这样的两难困扰。我们的读者大都会认为,上述应用经文的方式是直截了当和很合理的。

然而,基督徒若期望在跨越文化的处境中,过负责任的生活,就必须更善于体察别人的感觉。不论是一个有欧洲血统的白人要勇于在约旦的一个伊斯兰教社群有效地事奉,或是两个不同种族的人在美国同一城市生活,学习彼此相处,两者在文化上的差异,都会增加沟通出现误解的可能性。某些苏格兰保守派基督徒可能认为,美国的基督徒在星期日观看甚或是参加体育比赛是不像话的。许多老一辈的苏联基督徒,对北美女性经常化妆都感到难以容忍。有些美国福音派的基督徒不能理解,著名的学者路易斯(C. S. Lewis)和今天德国北部的许多基督徒,竟然自由地吸烟。在各类情况中,这些具体的应用都是引用相关的经文作其支持。只爱夸耀本身的自由,对别人不够体贴的基督徒,即使他们对经文的应用确是合理的,却很快便会失去处于不同文化的肢体对他们的尊重。[81] 502

圣经提供了许多跨越文化处境的例子。当保罗得悉有人教导信徒,要获得救恩就要先行割礼时,即使他要面对造成分裂的危险,仍然极力驳斥该等教导(加 2 章)。不过,到了行割礼只是为了方便有一半犹太血统的提摩太在犹太人中间工作时,他便欣然为提摩太施行割礼(徒 16:1—5)。[82] 事实上,保罗亲口表示这样做是合理的,指出这是事奉的本质:

我虽是自由的，无人辖管；然而我甘心作了众人的仆人，为要多得人。向犹太人，我就作犹太人，为要得犹太人；向律法以下的人，我虽不在律法以下，还是作律法以下的人，为要得律法以下的人。向没有律法的人，我就作没有律法的人，为要得没有律法的人；其实我在神面前，不是没有律法；在基督面前，正在律法之下。向软弱的人，我就作软弱的人，为要得软弱的人。向什么样的人，我就作什么样的人。无论如何，总要救些人。凡我所行的，都是为福音的缘故，为要与人同得这福音的好处。（林前 9:19—23）

假如《哥林多前书》8 章和 10 章强调的是信徒要顾及其他信徒的感受和信念，那么上述经文所强调的，就是信徒要考虑什么事情最能帮助或妨碍**未信者**接受信仰。

讲道者对于把圣经经文适当地应用在当代的最后一个难题，在于不想听到絮絮不休的讲道的合理期望。经常参与教会聚会的人，有多少次听到一篇关于亲近神的信息，总是搬出同一套属灵教导——特别是读经和祈祷——变成了讲员所说的唯一应用？听道者大概都想知道，他们是否遗漏了其他“意义”的层面。杜理安尼（Daniel Doriani）写了一本影响广泛的著作：《活出真理：圣经应用的理论和实践》（*Putting the Truth to Work: The Theory and Practice of Biblical Application*）[83]，全书的中心就是论述这个问题，提出了在应用上的七个“圣经资源”（biblical sources），以及应用的四个“层面”（aspects）。这七个资源部分相应于文学体裁的多样性（但不是全部），杜理安尼把其识别为“规条、典范、教义、在叙事文中的救赎行动、在叙事文中的示范性行动、圣经的意象，以及诗歌和祷告”（82 页）。一段经文可以包括了上述某几个构成元素。至于四个“层面”，杜理安尼称之为“责任、品性、目标和洞察”（98 页）。就这样，对于在某段经文中的每一个“圣经资源”，我们都可以问：我们应做什么、应该成为怎样的人、应该委身于什么目标，以及如何把真理从谬误中区别出来。释经者若细心思考这些“资源”和“层面”所构成的 28 个组合，通常都可以得到相当丰富多彩的应用方式。

总括而言，若要将圣经忠实地应用到不同的处境，我们就要像热心研究圣经那样，热心地了解当代的世界。那就是说，我们不只要学会解释经文，更要解释文化。许多向别人传讲或教导圣经的人最终要学会这个功课[84]，但事实上，每个想把圣经合理地应用在自己生活上的人，也都必须学习它。透过阅读报刊及收

503

听新闻报道、明智地选择观看电影、听音乐、阅读流行文化杂志、旅游见闻，若有机会的话，在不同文化中居住，与其他宗派的基督徒互相交流等等，这一切（只是代表性的例子）都可以加强我们洞察别人感受的敏锐力。经常与未信者保持接触，或与未信者做朋友，都是十分重要的。一般大学的核心课程，通常都包括不同学科的通识学习，对我们很有裨益。若要详尽探讨如何解释文化，可能需要另一本书，但我们若没有提醒读者关注这项任务的重要性，则是我们的失职。

12.4 圣灵的角色

我们若没有提醒读者，在释经的过程中，必须同时祷告和倚靠圣灵的引导，我们同样是失职，而本书所教导的一切也不能达到预期的目标。我们在开始时已经提出这点，它应该成为我们的前理解。不过，正如我们在前面指出，祈求圣灵的引导，不可以取代合理的释经方法。朱克（Roy Zuck）的佳作“圣灵在释经中的角色”（“The Role of the Holy Spirit in Hermeneutics”）值得我们由头读到尾；我们在此只能综览他的 14 点重要见解：

1. 圣灵不会给予任何等同于圣经的新启示。
2. 他不会担保我们的解释是正确无误的。
3. 他不会只给一人某个新见解，却不给予其他人。
4. 许多非基督徒都可透过合理的释经学来明白圣经的意思；可是，他们由于不倚靠圣灵，因而不肯将圣经充分应用在生活中。 504
5. 明白圣经并非圣经学者的“专利”。
6. 释经者本人的灵修是十分重要的。
7. 缺乏属灵的装备，可以妨碍正确的释经。
8. 勤恳的研习态度是无可取代的。
9. 圣灵没有排除人运用研究工具。
10. 他不会妄顾常识和逻辑。
11. 他不会经常让人有突然而来的灵感。
12. 圣灵在释经中的角色，是阐明过程的一部分。

13. 他没有把圣经的每一部分都同样阐明。

14. 他没有保证我们能够全面了解圣经。

简言之,正确解释和应用圣经的五大元素分别是:(1) 得救;(2) 灵命成熟;(3) 勤恳研习;(4) 常识和逻辑;(5)要倚靠圣经做出明辨。[85]

我们盼望,本书已经能够展示上述五大元素的重要性,纵然(3)和(4)项是我们的主要关注重点。读者绝不可误以为,本书为解释和应用圣经提供了一条绝不出错的程序。那是一个长达一生的历程——一个我们必须奋斗达到的目标。不过,我们若能激发你更热心阅读圣经、懂得处理其中一些较难解释,或接受忽略的经文,我们就十分高兴了。我们若能让你在读经时,加强你对经文和其他相关解释提出各类问题的能力,我们就已经使你进步了。我们若能成功鼓励你去运用今天一些杰出的研究工具和资源,我们便已经达到目标的一部分了。然而,我们若未能唤醒你,叫你一旦明白圣经,就以更大的热诚去遵从顺服,并且去认识和深爱那位默示圣经的神,我们的工作便是枉然。[86]我们所身处的时代,有许多人并不认识圣经,但是没有遵从圣经的人却更多。正如一位传道人说过:"当漫天黑暗的时候,即使一点微光也有作用。"因此,在本章结束的时候,让我们鼓励你去实践本书所描绘的原则。只要你这样做,你便有能力正确地掌握真理的道(提后 2:15)。恳请你阅读它、明白它、默想它,然后应用它。当你如此行的时候,神必会祝福你!

注　释

1. D. Veerman, *How to Apply the Bible*, 2d ed(Wheaton: Tyndale, 1993), 15.
2. 特别参阅 K. Stendahl, "Biblical Theology," in *Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. G. Buttrick(New York: Abingdon, 1962), 419—422。
3. E. D. Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation*(New Haven: Yale University Press, 1967). 以下著述对于批评这区分的论点,作出富专门性和哲学性的辩护,参阅 G. R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral*(Downers Grove: InterVarsity, 1991), 397—415。
4. 特别参阅 A. C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*(Grand Rapids: Zondervan, 1992);和 K. J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text*? (Grand Rapids: Zondervan,

1998);和整体展示的 *Scripture and Hermeneutics Series* (Grand Rapids: Zondervan; Carlisle: Paternoster),特别是第二册:*After Pentecost*: *Language and Biblical Interpretation*, ed. C. Bartholomew, C. Greene & K. Moller(2001)。

5. 巴顿(S. C. Barton, "New Testament Interpretation as Performance," *SJT* 52 [1997]:178—208)有力地主张这样理解应用,视之为解经过程的必要巅峰。
6. 详情参阅 W. Henrichsen & G. Jackson, *A Layman's Guide to Applying the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1985),特别是 17—140 页。
7. 对圣经声称本身拥有权威的意义,较概括的讨论可参阅:W. A. Grudem, "Scripture's Self-Attestation and the Problem of Formulating a Doctrine of Scripture," in *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson & J. D. Woodbridge(Grand Rapids: Zondervan, 1983), 19—59。
8. 关于 20 世纪 90 年代初期美国基督徒的读经习惯,可参阅 G. Barna, *What Americans Believe* (Ventura: Regal, 1991), 286—291。近期的著作(G. Barna & M. Hatch, *Boiling Point* [Ventura: Regal, 2001], 213)显示,这样的习惯在随后的十年中继续恶化下去。
9. 进一步参阅 K. J. Vanhoozer, "The Semantics of Biblical Literature: Truth and Scripture's Diverse Literary Forms," in *Hermeneutics, Authority, and Canon*, ed. D. A. Carson & J. D. Woodbridge(Grand Rapids: Zondervan, 1986), 49—104。
10. 两部最著名的作品是 C. Kraft, *Christianity in Culture* (Maryknoll: Orbis, 1979);和 O. Costas, *Liberating News*: *A Theology of Contextual Evangelization* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989)。请回想我们较早前对历史文化背景的讨论。关于处境化和释经学之间的关联,近期两部优秀而精简的概览是 D. Sanchez, "Contextualization in the Hermeneutical Process," in *Biblical Hermeneutics*, ed. B. Corley, S. Lemke & G. Lovejoy (Nashville: Broadman and Holman, 1996), 293—306; 和 T. E. van Spanje, "Contextualization: Hermeneutical Remarks," *BJRL* 80(1998): 197—217。
11. 奥斯邦(G. R. Osborne)在《基督教释经学手册》论到应用的章节中,提供了很多有用的见解,强调了其中一点。这章的名称颇为有趣,称为"讲道学"(Homiletics),再分为"处境化"(Contextualization)和"讲章"(The Sermon)两段(*The Hermeneutical Spiral*, 318—365)。
12. 另外三部最好的作品是 *The Bible Speaks Today* 和 *The New Testament Commentary*,两者都是由 InterVarsity Press 出版,还有由 Westminster John Knox Press 出版的 *Interpretation*。
13. 例如在 J. W. Sire, *Scripture Twisting*: *Twenty Ways the Cults Misread the Bible* (Downers Grove: InterVarsity, 1980),讨论了谬误的解释和应用(不幸地,谬误绝不只是异教才有!)。另参阅 T. Longman, III, *Reading the Bible with Heart and Mind* [Colorado Springs: NavPress, 1997], 53—56,书中讨论了处理圣经的"变形镜片"(distorting lenses),把圣经视为"贵重真理的宝库"、"应许和安慰的摸彩袋"、"谜语和奥秘"的组合,或"魔法力量的护身符"。
14. 关于这个例子的详情,以及一篇关于不适当地利用"羊毛"来决定神的旨意之讨论,请参看 K. A. Ecklebarger, "Are We Fleecing Ourselves?" *Moody Monthly* 85(Nov. 1984):26—28。
15. 进一步参阅 R. R. Melick, *Philippians, Colossians, Philemon*, NAC(Nashville: Broadman, 1991), 154—155。
16. 进一步参阅 L. C. Allen, *Psalms* 101-150, WBC 21(Waco: Word, 1983), 180—181。
17. 进一步参阅 C. L. Blomberg, *Matthew*, NAC(Nashville: Broadman, 1992), 84—85。

18. 这一点的强调，经常见于 W. C. Kaiser, Jr. "The Single Intent of Scripture," in *Evangelical Roots*, ed. K. Kantzer(Nashville: Nelson, 1978), 123—141 及其他著作中。不过，与其说是一个原意或意思却有众多应用或意义，倒不如说是有固定的意思，但有不同的意义。凯瑟(W. C. Kaiser)的说法可能被误解为某些段文的原意只传递一个观念，但事实却存在数个。
19. 参阅 B. Ramm, *Protestant Biblical Interpretation*, 3d rev. ed. (Grand Rapids: Baker, 1970), 185。
20. E. E. Johnson, *Expository Hermeneutics: An Introduction* (Grand Rapids: Zondervan, 1990), 229. 至于一个奇怪的例外，参阅 P. Enns, *Exodus*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan, 2000)，作者质疑这样做的合理性，因而没有像其他同系注释书般，在 NIVAC 的"应用原则"部分讨论跨文化的原则，而是介绍圣经其他经文对同一主题的教导(当然，这在应用的过程中是一个重要的检讨)。马滕斯(E. A. Martens, "How Is the Christian to Construe Old Testament Law?" *BBR* 12 [2002]:199—216)明确地以这个"圣经神学"取向对抗"原则化"，不过如此大概是用苹果来对抗橙，因为前者不是后者的另一个方法，而是决定永恒原则的一个重要工具。
21. H. A. Virkler, *Hermeneutics*(Grand Rapids: Baker, 1981), 212.
22. 出版资料：Downers Grove: InterVarsity, 1990, 33；中文译本参阅：古杰克著，罗燕明译：《活用圣经全接触》(香港：学生福音团契，1995 年)。
23. R. P. Richard, "Application Theory in Relation to The New Testament," *BSac* 143 (1986):211.
24. 另参阅 J. S. Duval & J. D. Hays, *Grasping God's Word*(Grand Rapids: Zondervan, 2001), 204—212。
25. T. N. Sterrett, *How to Understand Your Bible*(Downers Grove: InterVarsity, 1974), 172—178.
26. 对于这个题目的审慎处理，参阅 M. Green, *Evangelism in the Early Church* (London: Hodder and Stoughton, 1970)。另参阅 A. Fernando, *Acts*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan, 1998) 全书。
27. 特别参阅 D. J. Estes, "Audience Analysis and Validity in Application," *BSac* 150(1993): 219—229。
28. 近期分别从平等主义和互相补足两个不同角度加以讨论的文章，参阅 J. R. Beck & C. L. Blomberg, eds., *Two Views on Women in Ministry*(Grand Rapids: Zondervan, 2001)。
29. 例如 D. A. Carson, *Exegetical Fallacies*, 2d ed. (Grand Rapids: Baker, 1996), 108—112 (不过这个特征明显比该书初版淡化了许多)；Osborne, *The Hermeneutical Spiral*, 328—330；G. D. Fee & D. Stuart, *How to Read The Bible For All Its Worth*, 2d ed. (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 74—75。
30. 关于这方面，特别参阅 R. K. Johnston, "The Role of Women in the Church and Home: An Evangelical Testcase in Hermeneutics," in *Scripture, Tradition and Interpretation*, ed. W. W. Gasque & W. S. LaSor(Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 234—259；和 A. J. Köstenberger, "Gender Passages in the New Testament: Hermeneutical Fallacies Critiqued," *WTJ* 56(1994): 259—283。不过原则上，我们应该可以识别出我们的强大前设而进行工作，正如最近研究所显示的情况。
31. 相关看法的讨论和回应，参 J. R. McQuilkin, "Problems of Normativeness in Scripture:

Cultural Versus Permanent," in *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*, ed. E. D. Radmacher & R. D. Preus(Grand Rapids: Zondervan, 1984), 222—227。

32. 这是麦奎尔金(McQuilkin, "Normativeness," 230)本身所假设的看法,有关辩护见于 W. J. Larkin, Jr., *Culture and Biblical Hermeneutics*(Grand Rapids: Baker, 1988), 314—318。
33. McQuilkin, "Normativeness," 225—227. 这可以说明某些教牧对堕胎问题所持的观点。
34. A. Johnson, "A Response to Problems of Normativeness in Scripture: Cultural Versus Permanent," in Radmacher & Preus, eds., *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*, 277—278.
35. 类似见于 Osborne, *The Hermeneutical Spiral*, 326。
36. 这里并非列出全部问题,只是举一些为例。它们与 Johnson, "Response", 279—280 所列的例子有相似之处,却绝非完全一样。
37. 对于要分开处理安息日的理由,特别参阅 D. A. Carson, ed., *From Sabbath to Lord's Day* (Grand Rapids: Zondervan, 1982)。
38. 关于在今天实践这些原则,近期出色的研究是 T. Sine, *Mustard Seed vs. McWorld*(Grand Rapids: Baker, 1999)。另参阅 J. Ronsvalle & S. Ronsvalle, *The Poor Have Faces: Loving Your Neighbor in the 21st Century*(Grand Rapids: Baker, 1992)。
39. 进一步参阅 D. A. Carson, *The Gospel According to John*(Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 679—682。
40. 虽然释经者的意见并非完全相同。我们所依据的看法,相信在以下著述中已经获得充分支持:M. A. Eaton, *Ecclesiastes*, TOTC(Downers Grove: InterVarsity, 1983); W. C. Kaiser, Jr., *Ecclesiastes: Total Life*, LBC(Chicago: Moody, 1979)。关于较悲观的看法,参阅 T. Longman, III, *The Book of Ecclesiastes*, NICOT(Grand Rapids: Eerdmans, 1998)。
41. 关于这个主题,进一步参阅 J. M. Bassler, *God and Mammon: Asking for Money in the New Testament*(Nashville: Abingdon, 1991); C. L. Blomberg, *Neither Poverty nor Riches: A Biblical Theology of Possessions*(Leicester: InterVarsity, 1999)。
42. 参阅 D. L. Hubbard, *Hosea*, TOTC(Downers Grove: InterVarsity, 1989), 59—60。
43. 关于这方面,进一步参阅 C. L. Blomberg, "Marriage, Divorce, Remarriage and Celibacy: An Exegesis of Matthew 19:2-12," *TrinJ* n. s. 11(1990): 161—196。
44. 特别参阅 R. C. Ortlund, Jr., *Whoredom: God's Unfaithful Wife in Biblical Theology* (Leicester: InterVarsity, 1996)。
45. 关于《哥林多前书》11:2—16 的意思和应用,进一步参阅 C. L. Blomberg, 1 *Corinthians*, NIVAC(Grand Rapids: Zondervan, 1994), 207—226。关于简略的补充,参阅 id., "Neither Hierarchicalist nor Egalitarian: Gender Roles in Paul," in *Two Views on Women in Ministry*, 341—347。
46. 特别参阅 R. J. Sider, *Rich Christians in an Age of Hunger*, 4th ed. (Dallas: Word, 1997), 193—196, 虽然,具体金额需要随环境变更。
47. 进一步参阅 L. Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 2d ed., NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 185—186。
48. 例如,参阅 G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT(Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 272。不过,作者进一步指出,不管大多数释经家怎样说,文身是会构成对神形象的不适当损毁——外体的圣洁应与内心的圣洁相符。即使他所言有理,但在已经废弃外在洁

净礼仪的新约时代,文身等同于犯罪的看法,仍然是值得商榷的。但文身的做法(或其他任何行为)若是伤害了身体,就是没有尽好管家的职分,打理这"圣灵的殿"(林前 6:19)。

49. 在 G. Friesen & R. Maxson, *Decision Making and the Will of God*(Portland: Multnomah, 1980), 382—383 中,可以见到一张叫人哭笑不得的长长清单,在该书出版之后,我们可以把这张清单大幅度增加。
50. 若要深入研究圣经的内容,可参阅:N. L. Geisler, "A Christian Perspective on Wine-Drinking," *BSac* 139(1982):46—56。作者进一步指出,基督徒若要对现今社会的酗酒问题作出回应,就应滴酒不沾。这是其中一个合理的回应,却不是有关经文唯一合理的应用(参下文)。对于《哥林多前书》8—10 章的意思和意义的进一步反省,参阅 Blomberg, *1 Corinthians*, 159—206。
51. Larkin, *Culture*, 109. 贾尔斯(K. Giles, "A Critique of the 'Novel' Contemporary Interpretation of 1 Timothy 2:9-15 Given in the Book, Women in the Church: Part II," *EvQ* 72 [2000]:195—200)认为,创造秩序的准则主要是现代德国人发明的,虽然他承认部分先例见于路德和加尔文。严格的术语可能是新的,不过其他却难以说是对的,只要我们回想耶稣在《马太福音》19:1—12 中明确所用的理据。
52. 我们必须晓得,即使在旧约时代,一夫多妻的情况也不多见;几乎只有君王或非常富裕的贵族才有能力娶多过一个妻子。特别值得参看 W. C. Kaiser, Jr., *Toward Old Testament Ethics*(Grand Rapids: Zondervan, 1983), 182—190。
53. 例如,参阅 Kraft, *Christianity*, 362—364。
54. 值得注意的是,凯瑟(Kaiser, *Ethics*)在这圣洁的标题下,概括了旧约的道德准则,然后分为不同的主题,研究不同范畴的圣洁:例如,家庭与社会、婚姻与性、财富与财产等。
55. 特别参阅 B. Witherington, III, "Rite and Rights for Women-Galatians 3. 28," *NTS* 27 (1981): 593—604。R. N. Longenecker, *New Testament Social Ethics for Today*(Grand Rapids: Eerdmans, 1984) 环绕《加拉太书》3:28 的三部分,井然有序地讨论,显示了其中一些可能性。
56. E. Best, *Ephesians*, ICC(Edinburgh: T. & T. Clark, 1998), 539—544; A. T. Lincoln, *Ephesians*, WBC 42(Dallas: Word, 1990), 373—374.
57. 进一步参阅 D. F. Wright, "Homosexuality: The Relevance of the Bible," *EvQ* 61(1989): 291—300。特别参阅 J. B. DeYoung, *Homosexuality*(Grand Rapids: Kregel, 2000)。
58. C. J. H. Wright, *An Eye for an Eye: The Place of Old Testament Ethics Today*(Downers Grove: InterVarsity, 1983) 全书对这主题作出的详述,对读者很有帮助。
59. 这个主题极其需要加倍应用在今天的教会中。特别参阅 G. H. Stassen, *Just Peacemaking* (Louisville: Westminster John Knox, 1992); 和 J. C. Arnold, *Why Forgive?* 2d ed. (Farmington, PA: Plough, 2000)。
60. 参阅 B. Barron, *The Health and Wealth Gospel*(Downers Grove: InterVarsity, 1987),书中提供了精辟的概览和令人共鸣的评论。
61. D. J. Moo, *The Letter of James*, TNTC(Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 182. 参阅他进一步的评论,见于 id., *The Letter of James*, PNTC(Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 243—245。
62. J. S. Feinberg, ed., *Continuity and Discontinuity: Perspectives on Relationship Between the*

Old and New Testaments(Westchester: Crossway, 1988) 一书,代表了近期的辩论情况。C. A. Blaising & D. L. Bock, eds., *Dispensationalism, Israel and the Church*(Grand Rapids: Zondervan, 1992) 一书所收录的重要专文,代表了在目前这一代的时代论学者中间,有人转移到主流福音派观点。

63. 特别参阅 W. C. Kaiser, Jr., *Toward an Old Testament Theology*(Grand Rapids: Zondervan, 1978), 110—113。
64. 特别参阅 B. K. Waltke with C. J. Fredricks, *Genesis*(Grand Rapids: Zondervan, 2001), 206。
65. 经典的例子是 W. Ramsay, *St. Paul the Traveller and Roman Citizen*(London: Hodder and Stoughton, 1895; rev. and upd. M. Wilson [Grand Rapids: Kregel, 2001]);参阅 Hemer, *Acts*。
66. 在这些及其他经文中,有关"福音与地土"(The Gospel and the Land)的讨论,可特别参看以此命名的 W. D. Davies, *The Gospel and the Land*(Berkeley: University of California Press, 1964)。
67. 对于这里所采纳的立场作出鲜明的辩护,特别参阅 C. Chapman, *Whose Promised Land? The Continuing Crisis over Israel and Palestine*, 2d ed. (Grand Rapids: Baker, 2002);和 G. Burge, *Who Are God's People in the Middle East?* (Grand Rapids: Zondervan, 1993)。
68. *Slaves, Women, and Homosexuals: Exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis* (Downers Grove: InterVarsity, 2001). 持同一观点的较简易先驱是 D. L. Thompson, "Women, Men, Slaves and the Bible: Hermeneutical Inquiries," *CSR* 25(1996): 326—349。
69. 另一方面,许多人相信《加拉太书》3:28 正是开创了这样的先例,尽管没有那么具体。
70. 例如,早期女性主义者认为两性之间只有极微小的心理分别,在进一步研究之后,大体上已经淡化了。对于两性角色的详尽综览和社会科学理论,见于 S. Clark, *Man and Woman in Christ*(Ann Arbor: Servant, 1980), 369—570。至于近期有用并完全不同的看法,见于 M. S. van Leeuwen, *My Brother's Keeper: What the Social Sciences Do (and Don't) Tell Us About Masculinity*(Downers Grove: InterVarsity, 2002)。
71. 对于这个问题的两个相反答案,参阅 S. Dowd, "1 Peter," in *The Women's Bible Commentary*, ed. C. A. Newsome & S. H. Ringe, 2d ed. (Louisville: Westminster John Knox, 1998), 462—464;和 J. H. Elliott, 1 *Peter*, AB(NY: Doubleday, 2000), 585—599。
72. 关于在《创世记》22 章中,叙事者比故事人物知道得更多的文学写作技巧,参阅 J. H. Sailhamer, "Genesis," in *Expositor's Bible Commentary*, ed. F. E. Gaebelein, vol. 2(Grand Rapids: Zondervan, 1990), 167—170。
73. 加上这句话是十分重要的,因为我们可以直接应用经文的一个指示,而实际上是忽略了那个指示在经文中所传达的原则。例如,我们在应用《约翰福音》13:14 时,可以只根据字面注解成为洗另一个信徒的脚,而忽略谦卑事奉的要点。在我们的文化中,洗脚的做法所传达的意思,并不等同于耶稣当时世界的做法。
74. 关于这几个区分的进一步讨论,特别参阅 Kuhatschek, *Applying*, 56—57。
75. M. J. Erickson, *Evangelical Interpretation: Perspectives on Hermeneutical Issues*(Grand Rapids: Baker, 1993), 65. 克拉夫特(C. Kraft, "Interpreting in Cultural Context," *JETS* 21 [1978]: 357—367)提出了相当一致的论点,称之为"抽象的层次"(levels of abstraction)。
76. Webb, *Slaves, Women and Homosexuals*, 54.
77. 例如,参阅 R. G. Clouse, ed., *War: Four Christian Views*(Downers Grove: InterVarsity,

1981)。

78. 例如：R. J. Sider, *Completely Pro-Life*(Downers Grove: InterVarsity, 1987), 159—163。
79. 或较为概括地讨论现代的战争。至于具代表性的观点范围，参阅 J. A. Wood, *Perspectives on War in the Bible*(Macon: Mercer, 1988)。
80. 对于如何以"基督教"思维来考虑当代的问题，H. Blamires, *The Christian Mind*(Ann Arbor: Servant, 1978) 提供了极佳的讨论。J. R. W. Stott, *Decisive Issues Facing Christians Today* (Grand Rapids: Baker, 1996) 一书，对创造、堕落和救赎的主旨如何应用到道德的两难问题，提出了极佳的说明。K. S. Kantzer, ed., *Applying the Scriptures* (Grand Rapids: Zondervan, 1987) 一书，对当代众多问题的探讨，虽在方法论方面不够成熟，但仍然相当具有启发性。
81. 对跨越文化背景的处境化问题处理得最好的现存著作，也许是 D. J. Hesselgrave & E. Rommen, *Contextualization: Meanings, Methods, and Models* (Grand Rapids: Baker, 1989)。至于最新的(虽然较为简洁)出色讨论，参阅 Sanchez, "Contextualization in the Hermeneutical Process"。
82. 参阅 W. O. Walker, "The Timothy-Titus Problem Reconsidered," *ExpT* 92(1981):231—235。
83. 出版资料：Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 2001。
84. 特别参阅 J. R. W. Stott, *Between Two Worlds: The Art of Preaching in the Twentieth Century*(Grand Rapids: Eerdmans, 1982) 对"研究的召唤"("The Call to Study",180—210页)的杰出建议，他在文中描述了人力物力的资源，供他同来平衡圣经的仔细研究与对现代世界的理解。
85. R. B. Zuck, "The Role of the Holy Spirit in Hermeneutics," *BSac* 141(1984):120—130。参阅 id., *Basic Bible Interpretation*(Wheaton: Victor, 1991), 279—292。此外，在许多方面都有帮助的是 M. I. Wallace, "Performative Truth and the Witness of the Spirit," *SWJT* 35 (1993): 29—36。
86. 参阅 W. C. Kaiser, Jr. & M. Silva, *An Introduction to Biblical Hermeneutics* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 173—190 论到"顺服圣言：圣经的文化应用"("Obeying the Word: The Cultural Use of the Bible")的出色一章。这章讨论了一些我们论到关于应用的课题。

书目（附评注）

释经学工具书

505

许多释经学的著作都有提供书目。很多时候它们会就着释经学理论这个范畴，开列出分门别类的重要作品。[1]我们向读者推荐这些书目，并鼓励他们参考，以进一步深入研究。我们不会学效它们的做法，然而有兴趣对释经学的不同范畴作进一步深入研究的读者，可以参考本书所提供的详尽脚注，以满足大家的需要。（读者可以轻易在相关部分找到这些脚注，它们替代了上述书目的作用。）取而代之，我们提供一个可以协助研经者实际进行释经的书目。我们深信，释经者需要有适当的工具，正如从事任何行业的人一样。

本书目所提供的参考资料，按照用途分成不同单元。我们加上简单的评注，说明各条目的用法及好处。我们用“＊”这个符号，标示出那些我们认为重要、必读，或至少要优先阅读的作品。要是研经者正在建立研究圣经的藏书，我们会建议他们首先购买这些必读之选。[2]我们也列出了少量断版的作品（虽然我们已把本书英文初版所列的某些作品删去），因为它们的价值甚高，有可能在图书馆找到，或甚至仍有书商发售。

部分著作会用希伯来文和希腊文，我们会在评注中指出这项特色。懂得运用这两种语言的研经者，在释经的过程中肯定大有裨益，故此他们应该好好地运用这类原文的工具书。[3]不擅于运用这两种语言的研经者，大可不必选购这类作品。不过，读者会发现，我们在对其中部分原文工具书的评论中指出，纵使不懂 506 希伯来文或希腊文的研经者，仍然可以在使用它们时获益。在可能的情况下，研经者应该尝试从朋友或神学院的图书馆借用这些书籍，先衡量它们对自己的作用和价值，然后才决定是否购买。

工具书的优秀与否，取决于撰写或编辑它们的学者水平。我们要知道，就算是学者或编者也是会出错的。他们可能由于错误判断资料，或求个人目的，或心存偏见（请回想本书对前理解和前设的讨论），因而做出不清晰或不正确的结论。当我们明白，圣经解释绝不会是一个不容争辩的过程，不像科学研究的数学公式图表般清晰准确，那么明智的做法就是多作参考，印证不同的判断和见解。

对于那些中肯学者所持不同看法的争论课题，上述做法尤其重要。读者必

须尖锐地问：举证的责任属于哪一方？其他深受尊崇的学者是否赞同？结论是否有明确的证据支持？证据是否经过公允和客观的审查？我们虽然倾向于相信参考书的内容都是公认的“真理”，可惜这不一定是事实。我们当然不是主张彻底的不可知论或怀疑主义；我们今天所拥有的知识，明显超越人类历史的任何一个时期。摒弃一切资料和工具书的做法，只会带来更大的损害。相反，我们希望鼓励读者运用常识和建设性的疑问，为释经的问题找出最佳的可能答案，而不是贸然决定。

诚然，我们在前面各章的脚注中，已经提及本书目的某些书籍。我们在此尝试系统地整理出一些较佳的工具书，协助读者能够更负责和准确地研究和解释圣经。除了少数的例外（主要是原文的工具书），我们的书目是以英文书为主，不过中文版也提供了中文的相关材料。本章的焦点是**释经的实践**，而不是释经的理论或辩护——我们在前文已经完成了这项工作，并在脚注中列出很多相关书目。大体而言，本书目的编排力求清晰地**由浅入深**，由根据英文或中文圣经的作品开始，然后是采用或需要原文的作品。旧约的参考资料通常在新约之前。相关的评注会清楚说明这些因素。因此，就大部分类别而言，初学者宜先参考前几本书。然后，当获得更多知识和需要参考较深入的资料时，才选用书目中较后的其他作品。

评 注 书 目

圣经版本——英文及中文

请参见考本书第四章有关正典与译本的讨论。

圣经版本——原文

旧约

中文的旧约原文版本可参王正中主编：《旧约圣经中希英逐字对照》（台中：浸宣出版社，2001—2002 年，第 3 版），共四册。它在原来的并排圣经版本中加上

“和合本”,也在原文上加上了斯特朗(Strong)的编码。某些计算机软件可以帮助使用者,编成自己的逐字对照经文,平行地列出一节或一段经文。

* Kohlenberger, J. R. , ed. *The Interlinear Hebrew-English Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1987)。这是一本将希伯来文与英文“新国际译本”(NIV)并排的圣经,书中为每一个希伯来文单词附上英文译语。它的用途之一是帮助读者找出适当的希伯来文字词,以供深入研究。

Elliger, K. & Rudolph, W. eds. *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1997, 5th ed.),简称 BHS。BHS 是由众多学者合作而成的希伯来文旧约标准文本,在各地的圣经公会都可以方便地购买到。它的脚注列出了重要的异文,包括来自死海古卷的异文;此外,编者亦提议了一些经过改良的读文。[4]对于神学生和牧者而言,我们建议他们选用袖珍版的 BHS,或现已有售的平装版本。

Rahlfs, A. *Septuaginta* (Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1984, 9th ed. , 2 vols.),简称 LXX。它是当今旧约希腊文译本的标准完整版本。从 1935 年发行初版以来,所有的“版本”其实都只是重印。联合圣经公会在 1979 年也发行了袖珍一册装的版本。它的弱点主要是只选用了有限的抄本(A、B 和 S)来重构经文。然而,它的方便使用却使它成为最受欢迎的版本。除了旧约的希腊文翻译之外,它也包括了旧约次经的希腊文经文。[5]

新约

中文的新约原文版本可参阅“新约圣经并排版”(香港:联合圣经公会,1997年)。本书将希腊文新约(下文提到的 UBSGNT 正文)、“新标点和合本”、“现代中文译本修订版”、“吕振中译本”、“思高译本”和 NRSV 并排列出,在释经时进行原文与译本,以及译本之间的比较,十分方便,有助于深入研究圣经。另一版本是王正中主编:《中希英逐字对照新约圣经》,更新版(台中:浸宣出版社,1997年)。本书是基于马歇尔(Alfred Marshall)主编的 *Interlinear New Testament* 的中文版本,把 RSV 与“和合本”并排,并在原文上加上斯特朗(Strong)的编码。

* Douglas, J. D. ed. *NRSV Greek-English Interlinear New Testament* (Wheaton, IL: Tyndale, 1990) 和 J. Green, *Interlinear New Testament* (Peabody, MA: Hendrickson, 1984)。两者都提供了希腊文与英文的逐行逐字对照直译。

某些计算机软件程序亦有这个功能。

* Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*(Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1993, 27th ed.),简称 NA-27。它的初版是由聂斯黎(E. Nestle)在 1898 年编订的,现在由亚兰夫妇(B. & K. Aland)联同其他学者进行修订和编辑。这是新约学者所用的标准版圣经。NA-27 代表了最近期学者对新约原文的共识。它将在新约中有不同抄本出现异文的最重要地方,差不多全都记录下来。它的导言和附录也提供了丰富的资料。较之于联合圣经公会的希腊文新约圣经(UBS Greek NT,参阅下一条目),它所征引的抄本传统的数量较少。

* Aland, K. et al. eds. *Greek New Testament*(Stuttgart: United Bible Societies, 1993, 4th ed.),简称 *UBSGNT*。这是希腊文圣经的经文,经文内容基本上与 NA-27 相同,只在分段或编排方面偶有差别。不过,它与 NA-27 有别之处,在于 *UBSGNT* 只在被认为对经文翻译有重要影响的异文地方,才征引各类异文的参考资料,而且它提供的各类不同异文抄本证据,相对地更为全面。此外,它的"评级系统"(rating system)帮助读者明白编者选取不同异文时的考虑。参阅下一条目。

Metzger, B. M. ed. *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (New York: United Bible Societies, 2001, 2d ed.). 这本手册说明了在编订 *UBSGNT*(第 4 版)的过程中,经文批判学者梳理抄本问题的详情和理据。它是一部辅助读物,阅读起来就像是委员会的会议记录。

508

Aland, K. ed. *Synopsis Quattuor Evangeliorum*(Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1985, 13th ed.). 这是研究福音书的标准希腊文合参本。书中把福音书经文印成垂直的栏目,以便互相比较研究。对于经文的每一部分(段落),都会列出其他福音书所有适切的平行经文。书中所用的经文和符号跟聂斯黎的希腊文圣经第 26 版(Nestle's 26th)相同。除了福音书经文外,它还征引了其他早期基督教作品的对应部分,包括新约次经和早期教父的作品,并在附录中列出了整本《多马福音》的经文。这部工具书有一本严格翻译的英文版本:*Synopsis of the Four Gospels*, ed. K. Aland, 26th ed. (RSV; Minneapolis: Fortress, 1983),以及希腊文和英文的双语版本:*Greek-English Synopsis of the Four Gospels*, ed. K. Aland, 5th ed. (RSV; New York: United Bible Societies, 1985),书中把两种语言的经文分别印在两页上互相对照。上述后者的两个版本,没有刊载希腊文版

本的大量基督教作品平行部分或附录。同类的中文作品有黄锡木编著:《四福音与经外平行经文合参》(香港:国际圣经协会,2003 年第 2 版)。本书既有亚兰(K. Aland)的版本中译,同时又补充了由斯特罗克(W. D. Stroker)编的 *Extracanonical Sayings of Jesus* 的中译材料。

经文批判学

总览

The Cambridge History of the Bible. 3 vols. (Cambridge: Cambridge University Press). 这套书阐述了圣经经文由起始流传到现代的历史。它们有助于整理经文和古代译本的问题。第一册是论从开始至哲罗姆的时期:*From the Beginnings to Jerome*, ed. P. K. Ackroyd & C. F. Evans, 1970;第二册是论西方教会从教父至宗教改革的时期:*The West from the Fathers to the Reformation*, ed. G. W. H. Lampe, 1969;第三册是论西方教会从宗教改革至现代:*The West from the Reformation to the Present Day*, ed. S. L. Greenslade, 1963。三者合一的节略本已定于 2004 年出版,名为 *The Cambridge Concise History of the Bible*。

旧约

* Brotzman, E. R. *Old Testament Textual Criticism: A Practical Introduction* (Grand Rapids: Baker, 1994). 本书由一位福音派学者撰写,对于运用 BHS 的抄本附注和经文批判学的运作,提供了有用易明的指引。书中很多例子,对于懂得希伯来文的学生特别有帮助。

此外,另参 A. Wolters, "The Text of the OT," in *The Face of OT Studies*. D. W. Baker & B. T. Arnold, eds. (Grand Rapids: Baker; Leicester: InterVarsity, 1998), 19—37,文中对这学科的综览。

McCarter, P. K. *Textual Criticism: Recovering the Text of the Hebrew Bible* (Philadelphia: Fortress, 1986). 它是"圣经学术指引"(Guides to Biblical Scholarship)丛书中的一册。这本精简却实用的作品,为研经者提供了旧约经文批判学的良好导论。

* Tov, Emmanuel. *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Assen: Royal

Van Gorcum; Minneapolis: Fortress, 2001, 2d ed.). 本书是对旧约经文批判学的最佳导论。作者是一位卓越的犹太学者,对于经文批判的研究成就,使他被视为当今这门学科的权威领导之一。本书比上述布罗茨曼(E. R. Brotzman)或麦卡特(P. K. McCarter)的著作更专业,以致那些水平较高的读者才会对它感兴趣。我们特别推介其中论及如何评估抄本异文的一章。

Würthwein, E. *The Text of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995, 4th ed.). 本书提出一套方法理论,判断哪个异文应该列为最早期。

509 Jellicoe, S. *The Septuagint and Modern Study* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1968). 本书处理了 LXX 的来源、流传、抄本和语言,也综览了对 LXX 的当代研究。本书虽然是一本有价值的材料,可惜已经断版。较近期的一个优良代替本是 Jobes, K. H. & Silva, M. *Invitation to the Septuagint* (Grand Rapids: Baker; Carlisle: Paternoster, 2000) 其中一章:"The Current State of Septuagint Research"(239—307 页)。

Tov, Emmanuel. *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*. *Jerusalem Biblical Studies*, vol. 8. (Jerusalem: Simor, 1997, 2d ed.). 作者讨论的题目有"七十士译本"的正典、异文、如何重建原文文本(Vorlage)、重建其他元素、异文/非异文/伪异文、"七十士译本"背后的希伯来经文性质,以及"七十士译本"对文学批判学的贡献。1981 年的初版是 JBS 3,出版商是 Eisenbrauns。

新约

中文的新约经文批判学著作有黄锡木著:《新约经文批判学概论》(香港:基道出版社,2002 年第 2 版),属入门性导论。

Greenlee, J. H. *Introduction to New Testament Textual Criticism* (Peabody, MA: Hendrickson, 1995, Rev. ed.). 本书并非一本高水平或专业的著作,可为初学者提供经文批判学的原则,以及评鉴学者如何决定新约原来经文的概览。另一本精简扼要的同类著作是 D. A. Black, *New Testament Textual Criticism: A Concise Guide* (Grand Rapids: Baker, 1994)。本书指出原来经文是如何产生"讹误"的,以及经文批判学如何致力于还原原来的经文。另外也可参 P. W. Comfort, *The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts* (Wheaton:

Tyndale, 2001)。

* Aland, K. & Aland, B. *The Text of the New Testament*(Grand Rapids: Eerdmans, 1995, 2d rev. ed.). 本书是标准的课本,对新约经文批判学的学科和方法做出说明。这两位德国学者带领读者运用专门知识,在众多抄本和译本中,判断哪些最可能是新约的原来经文(所谓"原稿")。他们概述了新约的现代版本,以及希腊文新约在历史中的流传过程。这是一本高级程度的课本,适合作深入研究的研经者。

Metzger, B. M. *Text of the New Testament* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1992, 3d enlarged ed.). 这是相对于上一部著作的另一选择。本书同样获得高度评价,向读者介绍经文批判学的历史和研究,同时示范实际运用它的方法。本书同样不是供初学者使用的,不过对这个课题感兴趣的人士,仍可从中获益良多。本书的早期版本由康来昌翻译成中文:《新约经文鉴别学》(台北:中华福音神学院,1981 年)。

译本和翻译

关于中文圣经翻译的历史和评论,可参阅本书第四章注 103 的书目介绍。

Metzger, B. M. *The Bible in Translation: Ancient and English Versions* (Grand Rapids: Baker, 2001). 本书简介圣经翻译的发展过程,由旧约和新约尚未译成英文之前的最早期译本开始,仔细分析了超过 50 部圣经译本。就当代的英文译本来说,它较下面两个译本的范围狭窄,却非常简明易读。

Kubo, S. & Specht, W. *So Many Versions? Twentieth Century English Versions of the Bible*(Grand Rapids: Zondervan, 1975, 1990, 2d ed.). 本书虽然有点过时,但它对由 1900 年以来出版的 15 部英文译本做出坦率的评价。

* Lewis, J. P. *The English Bible from KJV to NIV*(Grand Rapids: Baker, 1991, 2d ed.). 本书不仅详述英文圣经发展直至 NIV 的过程,还专章论述了 NKJV、REV 和 NRSV。

Bruce, F. F. *History of the Bible in English: From the Earliest Versions* (New York: Oxford University Press, 1978, 3d. ed.). 本书介绍英文圣经的源流,虽然明显过时,但可读性颇高。 510

Beekman, J. & Callow, J. *Translating the Word of God* (Grand Rapids:

Zondervan, 1974).本书是一本佳作,对于将圣经翻译为其他语言的过程与理论,提供了甚具启发性的入门指引。它对新约希腊文的不同语法特色,也提出了许多真知灼见。

至于要作深入研究的研经者,联合圣经公会针对新旧两约的个别经卷,出版了一套名为"译经者辅助"(Helps For Translators)的廉价丛书。这是一套旨在帮助译经者的独特注释书,每册为译经者提供了有用的语言和文化背景,而且讨论了如何最能将原来经文译成其他语言的方法。

字义及其神学意义的研究

以下的材料都假定使用者能找出希伯来文或希腊文字词的"词典字形"(lexical form)。我们将神学词典和百科全书列在后面的部分,不打算接触原文的学生可以查考。[6]对于圣经语言没有一定知识,却懂得在旧约或新约的逐字对照圣经中按照字母找出希伯来文或希腊文字词的学生,仍有可用的工具书。旧约方面可参考:J. J. Owens, *Analytical Key to the Old Testament*, 4 vols. (Grand Rapids: Baker, 1990—1993) 或 A. B. Davidson, *Analytical Hebrew-Chaldee Lexicon*(Peabody, MA: Hendrickson, 1984),后者是重印已断版的1848年版。在新约方面可参考:W. D. Mounce, *The Analytical Lexicon to the Greek New Testament*(Grand Rapids: Zondervan, 1993)。另一本优秀的著作是 T. Friberg, et al., *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*(Grand Rapids: Baker, 2000)。上述著作都是按照字母的次序排列,列出在希伯来文及希腊文圣经中出现过的每个词。每个字词都有语法分析,而且列出它的词典字形(有时会称为"词目"[lemma])。在以下的工具书中,读者需要知道如何找出词典字形的位置。除了上述书籍的印刷版本之外,也有不少计算机软件具有这类先进功能,可以找出、分析及仔细说明原文的语法性质。这些软件往往可以链接到其他网页,让一般使用者可以查考大量资料。[7]

511

词典

希伯来文、亚兰文和旧约词典

Holladay, W. L., *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Tes-*

tament: *Based upon the Lexical Work of Ludwig Koehler and Walter Baumgartner*(Leiden: Brill, 1997) 是下面所述的 KB 的词典简缩本。本词典为旧约字词的含义提供了简单的解释,对于刚开始研究圣经希伯来文及亚兰文的研经者相当合用。

* Brown, F., Driver, S. R. & Briggs, C. A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Peabody, MA: Hendrickson, 1996, Repr.),简称 BDB。本书的字词配有斯特朗的经文汇编(Strong's *Concordance*,参阅下项)编码。它是一本标准的希伯来文词典,修订和翻译自格泽纽斯(H. F. W. Gesenius)的巨著(1810—1812 年)。BDB 展示了罕见的细致和全面,不单提供了个别字词的解释,还有常见词组和成语。它列出与圣经希伯来文同源语言的词根和字词。为了方便在本词典找出字词,某些研经者会查考 B. Einspahr, *Index to Brown, Driver and Briggs Hebrew Lexicon*(Chicago: Moody Press, 1976)。它的编排与圣经一样(按书卷、章和节排列),除了最常用的字词外,还提供其意思及在 BDB 的位置(BDB 提供该字词的经文出处)。运用后者的索引,可以找出某一希伯来文字词在 BDB 的讨论页数和段落,知道它在旧约中何处出现,并且明白它的意思。

Koehler, L. & Baumgartner, W., eds. *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, 5 vols. (Leiden: Brill, 1994—2001, 3rd ed.),另有研读版本两册(Leiden: Brill, 2001),全书简称 KB。它是翻译自最全面最近期的希伯来文和亚兰文的德文词典,是与 BDB 同等分量的现代词典。本词典有两方面超越 BDB:按字母而非词根的次序排列字词,以及它引用了 BDB 无法获得的乌加里特文资料。这词典提供了德文和英文的双语解释,不过英文的解释明显较弱。它假定使用者至少要有希伯来文的基本知识。使用者必须经常参考补篇,补充主条目的资料。不少人认为,它的亚兰文较希伯来文部分优胜。

Clines, D. J. A., ed. *The Dictionary of Classical Hebrew*(Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1993—). 本词典计划出版八册,现已出版了五册。它的特色是从语境和用法的取向,了解字词的意思。其中一个特点是收录了在圣经以外所出现的字词(例如库姆兰经卷、陶瓷刻字、铭文等)。

关于亚兰文的最佳英文词典是 M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 2 vols. (New

York：Pardes，1950，2d ed.）。不过，大多数研经者会发现上述三本词典的亚兰文部分，已经可以满足他们的需要了。

有助于研读“七十士译本”的最佳词典是 H. G. Liddell & R. Scott，*A Greek-English Lexicon*（参阅下项），或参阅 J. Lust et al. *Greek-English Lexicon of the Septuagint*，2 vols.（New York：American Bible Society，1993，1996）。

希腊文和新约词典

戴德理译：《新约希腊文中文辞典》（香港：浸信宣道会，1986 年）。这部希腊文辞典节译自 BDAG（参阅下项），删除了部分引文资料，简化了 BDAG 的查考和解释。

* Louw，J. P. & Nida，E. A. *A Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*，2 vols.（New York：United Bible Societies，1988）. 圣经文学协会（The Society of Biblical Literature）在 1992 年出版了一个补充版本。正如书名所示，这套词典所运用的语言学原则，是将新约希腊文的词汇 512 编进各自的语义范畴或意思区域。本书为各字词的真正定义提供了最佳的参考资料，为个别字词提出了意思的范围，按照某一字词的语境找出最可能的含义，以及理解同义词等。本词典在研究希腊文字词的标准和重要工具书中，已经取得了相当的位置。它是一套与下述的 BDAG 等量齐观的重要词典。

* Bauer，W.，Danker，F.，Arndt，W. F. & Gingrich，F. W.，*A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*（Chicago：University of Chicago Press，2000，3d English ed.），简称 BDAG。本书是特别针对新约希腊化时期希腊文与同期文献而编写的标准词典。书中所蕴含的丰富资料，让人难以想象。本书作者经常为字词提供简明的意思，追溯它们在整个希腊化时期的用法，并对它们的意义做出精辟的评估。最新的修订版本加入了更多字词条目，以及增加了超过 25000 项有关古典、两约时期、早期基督教和现代文献的参考材料。编者之一的丹克（F. Danker）同时引进了一套较为统一的参考资料模式，提供综合的缩略字表，以及扩充了许多希腊文字词的定义。字词是以希腊文列出的，使用者必须认识希腊文字词的词典字形（lemma）才能查阅。本书还有计算机软件版本发售。

Moulton，J. H. & Milligan，G. *Vocabulary of the Greek New Testament*，

Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources (Peabody, MA: Hendrickson, 1997, 2d ed. Repr.),简称 M&M。这部词典从非文学性的蒲草纸卷,提供了希腊化时期运用希腊文的具体例子。自 1914 年起,它已经重印了好几次。这部词典所引用的例子并非很全面,只是征引了非文学性著作所用的字词,借此表明这些字词在新约时代的日常用法。编者注明了引文的日期,一般还译为英文。本书已经有些过时(自 1930 年以后,许多资料相继出土),修订工作正在进行之中。

Lampe, G. H. W. ed. *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: Clarendon, 1985). 本词典借着指出在早期教父时期(至约 826 年)字词的意思,来补充新约字词的用法。本书提供随着教会在最初几世纪发展而改变的字词意思,有时颇具启发性。不过,当然不能将后来的意思强加在新约之上。

Liddell, H. G. & Scott, R. *A Greek-English Lexicon*, 2 vols. (Oxford: Clarendon, 1925—1940; repr. 1968; 9th ed. 附补充),新的补充于 1996 年出版,简称 LS。这是一部全面涵盖古代世界(包括新约)的希腊文标准词典。它将焦点放在古希腊的古典时期(远至公元前 330 年),字词意思也追溯到希腊化时期。在研究新约字词的历史和字源上,它提供了甚具价值的帮助。最新修订的补充版本令这部词典涵盖的日期,扩展为公元前 1200 年至公元 600 年。本书完整地列出主要文献的出处,但在附篇部分,为了容易使用起见,没有经常列出主要文献的出处。某些圣经软件将它收录在各自的电子版词典之中。牛津(Oxford)也出版了 *An Abridged Greek-English Lexicon* (1935),是这部丰富参考材料的较短版本。

神学词典

旧约

Harris, R. L. et al., eds. *Theological Wordbook of the Old Testament*. 2 vols. (Chicago: Moody, 1980),简称 TWOT;中文译本参:《旧约神学辞典》(台北:中华福音神学院,1995 年)。本书包含了希伯来文主要字词的精简讨论。 513
它的作者全都是福音派的学者,即使不懂得希伯来文的一般读者,亦能够运用这本书。它尝试研究每个希伯来文字词及其同源词,并以简易的形式,按上下

文综合字词的意思。每一条目都有编码，与斯特朗的经文汇编（参阅下文）为希伯来文字词所定的编码一样。这让本词典便于查阅，研经者会喜欢这部有用的作品。

* VanGemeren, W. et al. , eds. *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, 5 volss (Grand Rapids: Zondervan, 1997)，简称 NIDOTTE。第一至四册是按照希伯来字词的字母次序编排的；第五册是按英文字词作主题式编排，或按圣经书卷的题目编排。很多主题的条目也包含了对相关的希伯来字词的讨论。撰稿者是来自英语世界的福音派学者，NIDOTTE 代表了研究希伯来字词的标准词典（关于布朗[C. Brown]和基特尔[G. Kittel]的旧约字词研究的用法，参阅下文）。英语读者可以通过在 E. Goodrick & J. R. Kohlenberger, III, eds, *The NIV Exhaustive Concordance* (Grand Rapids: Zondervan, 1990) 的互参编码（参阅下文经文汇编部分的介绍），找出要查考的希伯来字词，它也提供了 NIDOTTE 跟斯特朗编码的对照表。

Jenni, E. & C. Westermann(eds.), *Theological Lexicon of the Old Testament*, 3 vols. (Peabody, MA: Hendrickson, 1997)[8]这套神学词典一直是德国学生和牧者的标准神学词典，编辑将近 30 年之后才终于通过英译本让英语读者一睹它的内容。本词典是由欧洲执牛耳的学者撰稿的。对于旧约大部分重要的神学字词，书中的每篇文章都作了透彻解释，包括它们的辞源、同源词、语意范围、在旧约中的运用、“七十士译本”的译法，以及在库姆兰文献中的运用。虽然它有高等批判学的倾向，但内容充满丰富的文学和神学洞见，值得高级程度的使用者尽心发掘。

Botterweck, G. J. & Ringgren, H. eds. *Theological Dictionary of the Old Testament*. 12 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1974—2002)，简称 TDOT。[9]这是 TDNT（参阅下文）的旧约姊妹篇。本词典检视了主要的旧约字词，以及它们的神学意义——偶尔进入圣经之后时期的发展（例如库姆兰古卷和拉比著作），并且尽可能采用同源语文（尤其是亚甲文和乌加里特文）解释其意思。若要尽得本词典的好处，最好能对希伯来文有所认识。它的神学取向没有 TWOT 或 NIDOTTE 那么保守，经常以文学批判学的假设为基础。然而，只要对它批判地阅读，就能在其中得到希伯来文字词研究的最佳材料。

新约

Balz, H. & Schneider, G. eds. *Exegetical Dictionary of the New Testament*, 3 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1992),简称 EDNT。[10] 这是跟 TDNT 和 NIDNTT 同类的一套最新作品,却假定了两部前作所提供的历史背景。它不像其他同类作品,作者处理了新约中的每一个字词,对神学意义较重要的字词有较长的条目。EDNT 特别会追溯一些重要神学意义的字词在新约上下文中的发展,以评估它们在释经上的意义。 514

* Brown, C. ed. *New International Dictionary of New Testament Theology*, 4 vols. (Grand Rapids: Zondervan, 1975—1978),简称 NIDNTT。[11] 本书中文版由杨牧谷重新编译,题为《种籽新约神学词典》(香港:种籽,1983 年),原定出版 10 册,可惜在 1983 年出版了第一册之后,就没有继续出版。这部作品与 TDNT 相似,都是讨论历代以来字词的神学意义,只是 NIDNTT 按照意思的语意范围将字词作了更好的安排,借此回应了巴尔(J. Barr)对 TDNT 的某些批评。NIDNTT 的目的是协助神学家、牧者和教师,书中省略了某些 TDNT 特别重视的历史研究。一般来说,NIDNTT 的文章较短、较新,并且较 TDNT 保守。总的来说,它是有价值的材料,对于只懂英语或略懂希腊文的学生来说,它较 TDNT 容易使用。正如 TDNT 一样,它对研究旧约希伯来文字词亦有帮助,因为大部分的文章都讨论了新约字词的希伯来背景。最后一册包含了全部索引,方便以不同方式搜寻。英文电子版现已有售。

Kittel, G. & Friedrich, G. (从 1954 年开始), eds. *Theological Dictionary of the New Testament*, (由 G. W. Bromiley 译成英文) 10 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1964—1978),简称 TDNT。[12] 它的电子版亦已有售。若要掌握 TDNT 的主要洞见,懂得希腊文会很有帮助,虽然这不是必要的条件。TDNT 在讨论一个字词的来源之后,会追溯它在整个古代不同处境中的用法(包括古典希腊文、希腊化时期的希腊文、"七十士译本"的希腊文和犹太作者),将之视为是在新约中运用这个字词的背景。假如一个希腊文字词在旧约中有一个对应的希伯来文字词,作者就会对那个字词一并讨论。事实上,TDNT 对研究旧约的希伯来文字词十分有帮助,因为许多文章都会处理它们在"七十士译本"中对应的希腊文字词的用法。(当然,研经者首先要找出与所研究的希伯来字词对应的希腊文

字词。)TDNT 的字词是按照词根编排的,这样做引起书评家和使用者的某些批评。虽然这对在 TDNT 中找寻某些字词造成困难,但是在最后一册中有各类索引,以便在这个巨型的数据库中进行搜寻。我们并非对它的所有结论照单全收,特别是较前的几册。[13]不过,只要对它做出批判性的阅读,定能在其中寻得有关希腊文字词研究的最佳材料。这部多册作品的译者布罗米利(G. Bromiley)编辑了一部缩略版本,将原书的内容过滤,保留了六分之一的材料,同样称为 TDNT (Exeter: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1985)。这部单册本被称为"little Kittel",方便不认识或略懂希腊文的用者使用。

515 Spicq, C. *Theological Lexicon of the New Testament*, 3 vols. (Peabody, MA: Hendrickson, 1994). [14]虽然本书只是个人的作品(故此,我们把它列在最后,而不是因为它较为深入或较难找到),但它对很多在神学上有重要意义的字词都提供了卓越的洞见。

经文汇编

经文汇编是把在整本圣经或新旧约中分别出现的字词,按照字母(中文的经文汇编按照汉字笔画)的次序编排,然后征引该字词出现的经文,并且列明它的出处。研经者可以运用原文、英文或中文的经文汇编。这些经文汇编帮助研经者研究某些单词("罪"、"救恩"等)和词组("末后的日子"等)在圣经中的用法。许多软件(例如:BibleWorks、Logos、Gramcord 等)可以将汇编打印出来——不论是词根的形式(例如:"love" 或 αωγαπα, ω,所有出现的地方)或某些变化形式(例如 "loved"、"was loving" 或 αωγαπηθη, σειται)。这是包括了现代语文及原文的所有版本。

中文经文汇编

中文经文汇编方面,经典的作品是差不多 20 世纪前芳泰瑞(C. H. Fenn)编的《经文汇编》(北平:华北协和道学院,1922 年),现今仍可在坊间购得。然而,近年较学术性的中文经文汇编相继面世,其中根据中文译本(主要是"和合本")语言查考的有潘秋松编著:《解析式新约经文汇编》(South Pasadena, CA: 美国麦种传道会,2002 年);根据原文查考的有王正中主编:《圣经原文字汇中文汇编》(台中:浸宣出版社,1994 年,更新版);根据主题查考的有黄锡木编:《主题汇析圣

经》(香港:基道出版社,1997年)(光盘版已经出版),修改和整理自 Walter A. Elwell, ed., *Topical Analysis of the Bible*。

英文经文汇编

研经者若是运用英语,就必须有一本(或以上)以英文圣经为对象的经文汇编,配合用作研经的圣经版本。现今每个英语圣经译本在坊间都有相应的经文汇编。以下是三个例子:*Zondervan NASB Exhaustive Concordance*(Grand Rapids: Zondervan, 2000);E. Goodrick & J. R. Kohlenberger, III, eds. *The NIV Exhaustive Concordance*(Grand Rapids: Zondervan, 1990),和 J. R. Kohlenberger, III, ed. *The NRSV Concordance Unabridged*(Grand Rapids: Zondervan, 1991)。最后一本包括了 NRSV 所有出现的字词,包括在次经和脚注中的不同翻译或直译。上述的经文汇编都能帮助我们寻找出在这些圣经版本中的字词,以及出现的位置。

以往"支持"KJV 的是:B. Young, *Analytical Concordance to the Bible*(Peabody, MA: Hencrickson, 1993 再版)和 J. Strong, *Exhaustive Concordance of the Bible*(New York: Hunt Eaton; Cincinnati: Cranston Curts, 1894)。斯特朗的版本已经改良成为:*The Strongest Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*(Zondervan, 2001),以及做出了重要补充和改善的:*The New Strong's Expanded Exhaustive Concordance of the Bible*, Nashville: Nelson, 2001。它们协助不懂圣经语言的读者,把希伯来文或希腊文的字词对照在 KJV 出现的英文字词,并且在经文汇编中比较同一希伯来文或希腊文字词的用法,而不只是英文的翻译。[15]

* 以下两部作品尝试将希伯来文或希腊文的经文汇编与以英文译本为基础的经文汇编贯穿起来:J. R. Kohleberger III & J. A. Swanson, *The Hebrew-English Concordance to the OT*(Grand Rapids: Zondervan, 1998)和同一作者等编的 *The Greek-English Concordance to the NT*(Grand Rapids: Zondervan, 1997)。这两本书都是以同样的方式,按照字母次序把希伯来文或希腊文的字词列出,表明经文出处和对 KJV 的简短征引。这两部作品与新的 BDB 和 TWOT 版本一样,配上斯特朗的编码系统,以及其他参考书。许多计算机软件也配上了斯特朗的编码系统。 516

希伯来文和亚兰文经文汇编

Davidson, A. B. *A Concordance of the Hebrew and Chaldee Scriptures* (London: Samuel Bagster, 1876). 本书包括了旧约所有希伯来文和亚兰文的字词。它的对象是那些略懂希伯来文或全无认识的研经者,所引用的经文取材自英文译本。

* Even-Shoshan, A. *A New Concordance of the Old Testament*. 2d ed. (Grand Rapids: Baker, 1989). 这部巨著比上述戴维森(A. B. Davidson)的作品更详尽,同时也较难使用。它是按照词根的字母次序,列出希伯来圣经的所有字词。运用这部作品的研经者,至少要对希伯来文有神学院程度的认识,因为它所引用的全是希伯来文(配上元音),并且用现代希伯来文解释字词的意思。有一个重要的特征使它较曼德尔肯(S. Mandelkern)和利索夫斯基(Lisowsky)的作品(见下一项)更为可取:它将相同的语法形式、词组和意思相同的字词编成一组讨论。赛哈默(J. H. Sailhamer)撰写的导论,能够帮助初学者认识这部卓越的作品的好处。

Mandelken, S. *Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae* (Leipzig: Veit et Comp., 1876; 2d ed., 1925;再版:Graz: Akademischer Druck, 1955;修订补充:New York: Schulsinger, 1955; 第 3 版由戈特施泰因[M. H. Gottstein]修改和附上补篇:Jerusalem/Tel Aviv: Schocken, 1959)。这是一部庞大而杰出的作品,比埃文绍尚(A. Even-Shoshan)的作品更详尽,也更难运用。曼德尔肯不只列出引文(这可能是所有研经者都想有的),更按照语法的形式把它们列出来(例如:结构、动词变化词形等)。对于要寻找希伯来文的某一特定词组或惯用语(例如:"耶和华的使者"、"某某在你的眼中得蒙喜悦"等)的人,这是十分方便的。本书的材料丰富,显然是为了高级程度的研经者和学者而准备的。

希腊文经文汇编

Hatch. E. & Redpath, H, E. *A Concordance to the Septuagint and Other Greek Versions of the Old Testament*, 2 vols. (Oxford: Clarendon, 1897; volume 3, 补充, 1906;再版[附补充], 2 vols., Graz: Akademischer Druck, 1954; 再版: Grand Rapids: Baker, 1983; Ares Pub., 1995)。这是"七十士译本"的标准经文

汇编。它列出在希腊文旧约圣经和次经中的每一个希腊文字词，以及与它对应的希伯来文字词。本书所提供的是希腊文经文。它的不足之处是引文所根据的抄本有限(实际上只有四个)。预备使用这部作品的人，需要有足够的希腊文知识。它是研究“七十士译本”不可多得之作，并且是寻找它背后的希伯来文字词的标准工具。若要更易运用这部作品，可选用 T. Muraoka, *Hebrew-Aramaic Index to the Septuagint: Key to Hatch-Redpath Concordance* (Grand Rapids: Baker, 1998)。

Marshall, I. H., ed. *Moulton and Geden: A Concordance to the Greek Testament*, 6th ed. (Edinburgh: T. & T. Clark, 2002)，本书在美国是由 Continuum 出版。原作在 1897 年出版，采用魏斯科特(B. F. Westcott)和霍特(F. J. A. Hort)的希腊文经文，不过这部全新修订版是用最新的 UBSGNT-4/NA-27 经文。它极之全面而实用，提供了语法的帮助、“七十士译本”和次经的希腊文引文，以及所引述的每一段旧约希伯来文引文。书中以星号和剑号表示该新约字词是出自古典希腊文还是“七十士译本”。它保留了较旧的希腊文新约版本的异文，因此研经者能够检查每一个可能是构成新约真正原稿的异文。这个版本把介系词包括在经文汇编的正文之内，与先前的版本不同。同一字词在同一节经文中出现两次时，本书会分别列成两行，各自附上经节，以便协助研经者更易评估任何一个字词的所有出处。

517

Aland, K., *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament: Unter Zugrundelegung aller Kritischen Textausgaben und des Textus Receptus*, 2 vols. (Berlin/New York: de Gruyter, 1975—1983, 1978)，简称 VKGNT。本书是运用计算机，根据 UBSGNT 第 3 版和 Nestle-Aland Greek NT 第 26 版所编写的详尽经文汇编。对于深入研究新约的人来说，VKGNT 是标准的希腊文经文汇编，它提供了现代新约评鉴版本中的所有异文。希腊文的引文均全文列出，而且每一字词都是按卷列明出现次数，按照字母次序编排。每一字词都是按照它们的用法分类。一本可供使用的“薄装”(同时也较便宜)版本已经问世：H. Bachmann & H. Slaby, eds. *Concordance to the Novum Testamentum Graece of Nestle-Aland*, 26th edition, and to the Greek New Testament, 3rd edition (Berlin/New York: de Gruyter, 1987)。[16]这本薄装版本没有列出 29 个经常出现的字词的引文，不过在附录中却列出了这些字的经文出处。在个人的使用上，它与

Moulton & Geden 不相伯仲。

由于上述所有经文汇编都是征引原文的经文，研经者若想使用它们，就要有足够的语文知识，或要与英文圣经一并使用，以便找出经文的出处(这是一个费时却十分有价值的作业)。

圣经词典和百科全书

最新的基督教中文词典是卢龙光等编:《基督教圣经与神学词典》(香港:汉语圣经协会，2003 年)，由华人学者撰写及编辑。虽然这部词典的条目解释十分精简，却收录了圣经与神学的主要内容，可作入门参考(光盘版已经出版)。

Youngblood, R. F. & F. F. Bruce, eds. *Nelson's New Illustrated Bible Dictionary: An Authoritative One-Volume Reference Work on the Bible, With Full-Color Illustrations*. Rev. & updated. (Nashville: Nelson, 1995). 这是一部由福音派学者撰写的词典，内容十分广泛，对大部分研经者感兴趣的题目，都提供了很有用的讨论。

Butler, T. C. ed. *Holman Bible Dictionary* (Nashville: Broadman, 1991). 这部词典提供了详细的解释，而且附有彩色的精美图片、地图及图表帮助说明。这部半大众化的词典，为同类词典中最新的一本。

Achtemeier, P. J. ed. *HarperCollins Bible Dictionary*. Rev. ed. (San Francisco: Harper, 1996). 这部词典反映了主流圣经学者的见解，由圣经文学协会(Society of Biblical Literature)的成员编撰。它所涵盖的范围，包括圣经及其世界、旧约和新约的次经与伪经，以及早期教父的作品。

* Freedman, D. N., ed. *Eerdmans Dictionary of the Bible* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000). 这是最好和最新的单册版本词典，由主流和福音派的学者共同撰写，为圣经及其所有相关背景的题目提供了资料详尽的文章。它的最新版本让它较其他的单册版本词典，在表达最新的学术研究上稍为优胜。

InterVarsity Press 出版的一套三册超卓新约词典，属于最好的词典。本书是由一群具代表性的学者编撰而成，除了少数作者外，主要是福音派学者。对于有关课题的全面和新近综论，可在每册的文章中反映出来。

518

* Green, J. B., S. McKnight, & I. H. Marshall, eds. *Dictionary of Jesus and the Gospels* (Downers Grove/Leicester: InterVarsity Press, 1992).

* Hawthorne, G. F., R. P. Martin & D. G. Reid, eds. *Dictionary of Paul and His Letters*(Downers Grove/Leicester: InterVarsity Press, 1993).

* Davids, P. H. & R. P. Martin, eds. *Dictionary of the Later New Testament and Its Developments* (Downers Grove/Leicester: InterVarsity Press, 1997).

* 同一出版社计划为旧约出版类似的词典丛书，四册中的第一册已经有售：Alexander, T. D. & Baker, D. W., eds. *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*(Downers Grove/Leicester: InterVarsity Press, 2003)。

也许另一本 IVP 的词典也值得在此列出：Ryken, L. et al., eds. *Dictionary of Biblical Imagery*(Downers Grove, IL: InterVarsity, 1998)。正如书名所示，作者解释圣经所出现的意象，说明其背景和意义。书中的文章由许多学者提供，最后由编者编写而成。以上五册的 IVP 词典，加上许多其他材料，现今已在 Logos/Libronix 平台以 *The Essential IVP Reference Library* 的名称发售。相应的旧约部分也有类似的计划。

* Bromiley, G. W. ed. *International Standard Bible Encyclopedia*, 4 vols., revised edition. (Grand Rapids: Eerdmans, 1979—1986)，简称 ISBE。这套深受推崇的词典，经重订后仍然是词典中的标准，书中对所有圣经题目几乎都做出广泛的讨论。任何圣经研究，都必须查阅这套大师级的作品。比起同类的 ABD(参阅下一项)，它的立场较为保守。在 Logos/Libronix 平台以光盘版的形式发售。ISBE 的旧版曾于 1925 年节译成中文出版，近年它的最新版本由香港汉语圣经协会以《国际圣经百科全书》为题陆续出版(2002 年—　)。

* Freedman, D. N. ed. *The Anchor Bible Dictionary*, 6 vols. (Garden City, NY: Doubleday, 1992)，简称 ABD。本词典为学者及大众提供了对圣经所有内容和题目的最新和全面的探讨，书中的表达平易近人，却深具权威性。本书包括多元文化及跨越学科的范围，反映了主流圣经学者现今的观点。超过 800 位学者为这本巨著撰稿。在 Logos/Libronix 平台以光盘版的形式发售。

Roth C. & G. Wigoder, eds. *Encyclopedia Judaica*, 16 vols. (Jerusalem: Keter, 1972—1991; repr. Coronet). 这套权威性的百科全书，每年都有年度增订资料出版，书中处理希伯来圣经及一切与犹太人相关的事情。它所提供的文章，深入讨论希伯来圣经的广泛课题，以及犹太人的节期、风俗和教训。本书有一部

节略的中文译本：徐新、凌继尧主编：《犹太百科全书》（上海：上海人民出版社，1993 年）。

语法分析

希伯来文

Williams, B. J. *Hebrew Syntax: An Outline*. 2d ed. (Toronto: University of Toronto Press, 1976). 本书是标准的作品，对于希伯来文的句法提供了有用和简单的概览。由于它的结构和索引都很方便读者，故此一直是刚开始研究句法和高级程度学生同样喜爱的作品。

519 * Waltke, B. K. & M. O'Connor. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990). 本书以现代语言学的原则为基础，既可以用作语法参考书，又可以作为自学材料。虽然它并不容易使用，但是对具备神学院程度的希伯来文知识的学生而言，却是一本不可缺少的工具书。本书包含了许多例子和卓越的索引，由于书中采用了稍专门的用语，因此可能只适合理解程度较高的学生使用。

Van Der Merwe, C. H. J., J. A. Naudé & J. H. Kroeze, *A Biblical Hebrew Reference Grammar* (Sheffield: JSOT, 1999). 本书结合了语言学的最新洞见，既不难读，又有索引。

旧约希伯来文语法的英文标准参考书，始终是 W. Gesenius & E. Kautzsch, *Gesenius' Hebrew Grammar* (2d ed. Oxford: Clarendon, 1910, 1995)，这本英文版本是基于 W. Gesenius, *Hebrärsche Grammatik* 的德文第 28 版，由考利（A. E. Cowley）编写。它一直是语文学和词形学的权威作品，不过它对句法的处理方式，在许多方面都已过时。若要了解句法的处理，参上述威廉斯（R. J. Williams）和沃特基/奥康纳（Waltke-O'Connor）的著作。

希腊文

黄锡木编写的《新约希腊文研究系列》（香港：基道，1994—　）是由华人学者撰写的有关希腊文新约的论著，共四册，包括入门导论、新约词汇、词形变化和原文新约辅导等指南。另一部近期出版的华人作品是许宏度著：《新约希腊文轻松

读》(台北:中华福音神学院,2002 年),属初级程度的希腊文新约入门书。

Black, D. A. *It's Still Greek to Me* (Grand Rapids: Baker, 1998). 本书以非常简易却十分有用的方式,处理中级程度的希腊文。

Mounce, W. D. *The Morphology of Biblical Greek* (Grand Rapids: Zondervan, 1994). 本书对于学习希腊化时期希腊文的基本词形很有帮助。

Moule, C. F. D. *An Idiom Book of New Testament Greek*, 2d ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1963). 本书可以引起读者对经文不同的希腊文惯用语的注意。书中的经文索引可以帮助读者找寻在新约中用来传达特别含义的惯用语。这不是一部希腊文语法的概论,使用者必须懂得希腊文。

Porter, S. E. *Idioms of the Greek New Testament* (Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1992). 这是一本以现代语言学原则为基础的中级程度语法书。在这本书出版时,波特(S. E. Porter)把希腊文的时态视为一个"动体性"(aspectual),实属创新之见。书中包括了一章对语篇分析(discourse analysis)的有用讨论。书中也有某些独特而深具个人风格的见解。

Wallace, D. B. *The Basics of New Testament Syntax* (Grand Rapids: Zondervan, 2000). 本书是以下著作的节略本。

* Wallace, D. B. *Greek Grammar Beyond the Basics* (Grand Rapids: Zondervan, 1996). 本书是现时坊间最全面的中级程度语法课本,书中采用语言学及语法功能的最新原则和见解。它采用了大量例子,使读者能够明白某些语法特征在上下文中的具体功用。电脑软件版已经出版。

* Blass, F., Debrunner, A. & Funk, R. W. *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. (Chicago: University of Chicago Press, 1961),简称 BDF。这是一本标准的语法课本,有助于读者在进行释经时对希腊文的经文做出判断。[17]它的索引往往可以帮助学生解决经文或语法问题。可惜的是,本书在使用上并不方便,使用者必须对希腊文有很好的掌握。

地理

520

中文的圣经地图主要是翻译作品,其中最新的是黄锡木主编:《实用圣经地图集》(香港:基道出版社,2003 年),译自丹麦圣经公会的 *Bibelatlas*(1998 年第 3 版),内容简洁实用。另一本是蔡锦图主编:《圣经及教会历史地图集》(香港:汉

语圣经协会,1999年),编译自 *The Atlas of the Bible and the History of Christianity*(1997),书中除了圣经地图外,下半部分以地图的方式综览教会历史,为中文同类工具书籍中少见。此外,华人创作的有梁天枢:《简明圣经史地图解》(台北:橄榄基金会,1998年),有光盘版本。该书由上海人民出版社2006年出简体字版。

虽然以下两部英文平装地图集并不算全面,而且篇幅较小,但有助于认识许多基本地理知识,因此值得一提:May, H. G. & Day, J. *Oxford Bible Atlas*(Oxford: Oxford University Press, 1985)和 Frank, H. T., ed. *Hammond's Atlas of the Bible Lands*. Rev. ed.(Maplewood, NJ: Hammond, 1990)。

* Beitzel, B. *The Moody Atlas of Bible Lands*(Chicago: Moody Press, 1985).本书的篇幅与阿哈兰尼(Aharoni-Avi-Yonah)和拉斯马森(C. G. Rasmussen)的著作(参阅下项)相近,似乎是同类地图中最好的一本。它的观点保守,附有精美的彩色地图和图片。

Rasmussen, C. G. *The Zondervan NIV Atlas of the Bible*(Grand Rapids: Zondervan, 1989).这是另一本从福音派观点的角度撰写的优秀著作。

Pritchard, J. B. ed. *The Harper's Atlas of the Bible*(New York: Harper, 1987).也许本书是近几年最具权威性的地图,可以成为一本标准的参考书,代表了主流学者的观点。不过,研经者在考虑购买时,需要留意自己的书架是否容得下这样的巨册。

Wright, G. E. & Filson, F. V. *The Westminster Historical Atlas to the Bible*. Rev. ed.(Philadelphia: Westminster, 1956).本书一度是圣经地图的典范,但自从下列著作出版之后,它的地位就被取代了。不过,研经者可以在书中找到针对相关历史事件展开的有启发性的讨论,并且试图综合考古学的发现来解释经文。

* Aharoni, Yohanan, M. Avi-Yonah, A. F. Rainey & Z. Safrai, eds. *The Carta Bible Atlas*. Corrected 4th ed.(New York: Macmillan, 2002).本书是新版的标准地图集,为许多重要的圣经事件提供独立的地图。它在以往称为 Macmillan Bible Atlas(旧版本的中文译本是《麦克密伦圣经图集》[台北:少年归主社,1980年]),现在则由 Eisenbrauns 发行。本书是市面上最好的地图之一。它的作者是犹太人学者,在书中鉴定出圣经遗址和事件,不过他们所推算的日期,部分

是福音派学者不会同意的。基于某些原因，本书的焦点较多放在巴勒斯坦，较少注意罗马世界，故此对于初期教会的研究扩展用处不大。

至于最详尽的圣经地理材料，并且有望成为高级程度研经者和学者的标准作品是：Mittmann, S. & Schmitt, G., eds. *Tübinger Bibelatlas* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001)。书中每一张特大彩色折页都是极尽详细，把某一历史时期的某个地区、城市、道路和地标绘画出来。虽然本书是在德国出版，却兼具德文和英文标题及图片说明，而且在任何属于联合圣经公会的机构均有发售。

古代世界的历史

对于要推荐有用的参考书，协助研经者对古代世界的历史进行基本研究，我们遇到一个主要的难题。简言之，这是一个范围十分庞大的课题。不过，我们仍然列出了一个基本书目。下文虽然以几个类别划分，但不同的著作会有所重叠。

古代近东和古典著作

* Arnold, B. T. & Beyer, B. E. *Readings from the Ancient Near East*. Encountering Biblical Studies. (Grand Rapids: Baker, 2002). 本书是由两位作者撰写的 *Encountering the Old Testament*（参下文）的辅助读本，为一般读者提供了古代近东文献的平衡选辑，每一部分都提供了有用的背景导论。

Matthews, V. H. & Benjamin, D. C. *Old Testament Parallels: Laws and Stories from the Ancient Near East* (New York: Paulist Press, 1991). 本书是简便的平装作品，为一般读者提供与圣经内容平行相关的最重要的经外文献简论和翻译。本书对古代世界文学作品的概论，让研经者对当时世界和重要的圣经经文有更好的了解。 521

Dalley, S., ed. *Myths from Mesopotamia*. *Oxford World Classics* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1998). 本书是最重要的神话文献的翻译选集，其中包括圣经学生感兴趣的题目（例如创世、洪水等）。

Coogan, M. ed. *Stories from Ancient Canaan* (Louisville: Westminster John Knox, 1978). 本书是轻便的平装书，为一般读者简介有关的历史背景，并且提供了几个来自乌加里特（以色列之前的迦南文化中心）的重要文献翻译。本书让读

者通过有关文献一瞥迦南的宗教，那是以色列人的信仰与之抗衡的宗教。

* Walton, J. H. *Ancient Israelite Literature in Its Cultural Context: A Survey of Parallels Between Biblical and Ancient Near Eastern Texts*（Grand Rapids: Zondervan, 1989). 本书是按照文体编排的（例如：律法书、历史书、智慧书等），作者是福音派学者，不单综览了平行的经外文献，也评估了两者间的相似程度。本书的内容和清晰风格，让它能够成为对一般读者有用的材料。

Hallo, W. & Younger, Jr., K. L., eds. *Context of Scripture*, 3 vols. (Leiden: Brill, 1997—2002). 本书是一套精湛的作品，由一群国际学者为研经者感兴趣的古代文献提供翻译，也包括了某些新近的发现。本书搜集有代表性的部分文献，配上圣经的互相参照，以及十分有识见的评注，都显示出它要成为本世纪的学者和高级程度研经者的标准参考作品。

522

Pritchard, J. B. ed. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 3d ed. 附补充（Princeton: Princeton University Press, 1969），简称 ANET。虽然本书有点过时，但仍然可以提供大量古代文献，按照文化（美索不达米亚、埃及等）和文学类别（律法书、历史书、智慧文学等）编排。一般的读者可能喜欢选购较轻便的两册平装版本：*The Ancient Near East*（Princeton: Princeton University Press, 1958, 1976），这版本结合了上述著作的内文，至于图片则是来自：Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures*（参下文）。

Beyerlin, W. ed. *Near Eastern Religious Texts Relating to the Old Testament*, OTL. (Philadelphia: Westminster, 1978). 本书是德文原著的英文译本，特别集中阐明旧约的古代宗教文献。

Gould, G. P. et. al, eds. *The Loeb Classical Library*. Founded by J. Loeb. (Cambridge, MA: Harvard University Press; London: Heinemann). 本丛书共有超过 450 册，提供主要古典作品的标准原文（希腊文或拉丁文）版本，并且在对页提供了英文翻译。本丛书包括了古典希腊作者（例如柏拉图和亚里士多德）、古代历史学家（例如修昔底德、希罗多德）、犹太作者（斐洛和约瑟夫），以及圣经时代之后的基督徒和世俗作者（例如奥古斯丁、优西比乌、西塞罗和奥维德）。

古代世界历史和近东历史

Hallo, W. W. & Simpson, W. K. *The Ancient Near East: A History*. 2d ed.

(Fort Worth：Harcourt Brace College Publishers，1998)．本书是以一般读者为对象，尤其对美索不达米亚和埃及的古代世界历史做出精辟的讲解。

Kuhrt，A. *The Ancient Near East*：*3000—330 B. C.* 2 vols.（New York：Routledge，1995)．本书由一名英国学者撰写，对圣经世界的历史做出了透彻的学术性综览。本书已经成为大学古代历史课的标准教科书，其内容较上述哈洛(W. W. Hallo)的作品详尽，却不及 CAH(参下文)。

Nissen，H. J. *The Early History of the Ancient Near East*，*9000—2000 B. C.*（Chicago：University of Chicago Press，1988)．本书是由卢茨耶(E. Lutzeier)翻译的，书中综览了古代近东文化孕育的历史时期。由于亚伯拉罕极可能生活在约公元前 2000 年，故本书描绘了圣经人物以前更大范围的历史面貌。

Hammond，N. G. L. & Scullard，H. H. eds. *The Oxford Classical Dictionary*（Oxford：Oxford University Press，1970)．本词典为读者认识古典时期的世界，提供了一扇可靠的窗户。

Edwards，I. E. S. et. al. eds. *The Cambridge Ancient History*，简称 CAH。本书是第三版，至今出版了五册，通常分两部分或更多。本书的第二版有多册或部分仍在印行。出版资料：Cambridge：Cambridge University Press，1970—。毫无疑问，CAH 对于旧约和新约的世界从政治、经济及社会方面做出了最全面的研究。

Von Soden，W. *The Ancient Orient*：*An Introduction to the Study of the Ancient Near East*. Translated by D. G. Schley(Grand Rapids：Eerdmans，1994)．本书是由一流的闪族专家撰写，成为介绍古代东方历史、民族、制度和文化的普及标准导论。一般读者都会欣赏书中所绘制的广阔场景。

旧约历史

Shanks，H.，ed. *Ancient Israel. From Abraham to the Roman Destruction of the Temple*. Revised edition.（Biblical Archaeology Society，1999)．本书是大众化的著作，每章由该科的一两位专家撰写。

* Long，V. P. *The Art of Biblical History*. Vol. 5 of Foundations of Contemporary Interpretation. Ed. M. Silva(Grand Rapids：Zondervan，1994)．本书试图显示旧约历史著作中的历史性、文学艺术和神学元素需要做出平衡。

* Bright, J. *A History of Israel*. 4th ed. (Louisville: Westminster John Knox, 2000),由布朗(W. P. Brown)大幅修订并撰写序言;中文译本译自旧版:布赖特著,萧维元译:《以色列史》(香港:基督教文艺,1971 年)。本书根据现在屡受抨击的奥尔布莱特(W. F. Albright)学派的原则,系统地展示以色列的历史。[18]本书在撰写历史方面显出极高成就,获得高度评价。不过,某些学者不同意它在某些方面的立场。

Provan, I., Long, V. P. & Longman, T., III. *A Biblical History of Israel* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2003). 本书是过去 20 年中第一部重要的英文以色列历史著作,由三位福音派学者领袖撰写。它有可能成为以温和立场撰写的标准以色列历史著作。

523 Coogan, M. D., ed. *The Oxford History of the Biblical World* (New York; Oxford: Oxford University Press, 1998). 本书每篇文章都是由一位主流学者论述以色列历史的某段时期。

Miller, J. M. & Hayes, J. H. *A History of Ancient Israel and Judah* (Philadelphia: Westminster, 1986). 本书对以色列历史的叙述,与布赖特(J. Bright)的作品大相径庭。保守的读者可能对书中有关列祖及征服迦南的处理手法,比对布赖特的说法更感陌生。

Dever, W. G. *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001). 这是一本有争议性的作品,对现代圣经史学研究方法及后现代解释的某些问题,提供了有用的综览和重要的评论。

Kaiser, W. C. *A History of Israel* (Nashville: Broadman & Holman, 1998). 本书是由一位保守派学者撰写的以色列历史,近似 Merrill, E. H. *Kingdom of Priests* (Grand Rapids: Baker, 1987)。

Ahlström, G. W. *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*. Edited by D. Edelman. JSOT Supplement Series 146. (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993),书中附有罗尔夫森(G. O. Rollefson)的文章。本书在某种程度上受到作者偶然出现的独特见解和观点所影响。

Miller, P. D. *The Religion of Ancient Israel* (Louisville: Westminster John

Knox, 2000). 本书是一位知名学者对迦南和以色列宗教的许多重要题目所作的研究。

Hayes, J. H. & Miller, J. M. eds. *Israelite and Judaean History*. OTL (Philadelphia: Westminster, 1977). 本书对以色列的概论，由最早期开始，直至公元 132 年罗马时期的历史。这些为水平较高读者所提供的学术专文，由一个 14 名学者组成的国际性小组撰写，书中讨论了历史资料的来源，以及现代学者对以色列历史的讨论。本书已经过时，与布赖特/奥尔布莱特那类依靠考古学重构历史的传统有相当大的分歧，因此那些支持后者取向的人，可能会不喜欢本书。

Albertz, R. *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, 2 vols. OTL(Louisville: Westminster John Knox, 1994). 本书详尽而全面的研究，以典型的高等批判学观点，参考新近的讨论及发现，重新建构旧约文献的历史。本书要以批判的态度来阅读，这部经常被引用的作品，对于有一定较高学术水平的研经者来说是"必读之作"。

Smith, M. S. *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts* (New York; Oxford: Oxford University Press, 2001). 这本激起争论的著作，探讨了在西方闪族多神宗教(特别是在乌加里特文献中的证据)的处境下，孕育而成的以色列一神宗教。本书作者是这方面的权威，这书进一步发挥了较早时编著的启发性研究：*The Early History of God* (San Francisco: Harper and Row, 1990)。两本书都是以较高水平的研经者和学者为对象。

De Moor, J. C. *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism.* BETL 91(Peeters, 1990). 本书对以色列人在摩西及以后时期的一神敬拜，提供了重要的证明及论据。

Long, V. P., ed. *Israel's Past in Present Research: Essays on Ancient Israelite Historiography*. SBTS 7(Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1999). 本书由不同专家撰文，讨论了历史资料的写作和解释，以及与旧约主要时期和文体的关系。

524

Millard, A. R., J. K. Hoffmeier & D. W. Baker, eds. *Faith, Tradition, and History: Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1994). 本书的重要专文通过与古代近东的比较，讨论旧

约不同经文的撰写方法和解释。

两约之间时期历史

关于两约之间历史的中文作品，显然相当贫乏，专论只有数十年前的谢友王著：《两约中间史略》(香港：种籽，1977年)。虽然这本书有一定的贡献，但内容难免过时，读者宜参考以下的英文专论。

Nicklesburg, G. W. E. *Jewish Literature Between The Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction* (Minneapolis: Fortress, 1981). 本书的书名已清楚说明：它是对重要的一手资料(以英文翻译)做出卓越的介绍。

Cate, R. L. *A History of the Bible Lands in the Interbiblical Period* (Nashville: Broadman Press, 1989). 本书对这个历史时期的事件做出简短易明的处理。

Skarsaune, O. *In the Shadow of the Temple: Jewish Influences on Early Christianity* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2002). 本书对早期犹太教及其对新约及早期基督教所产生的贡献，提出全面的导论。

Scott, J. J., Jr. *Customs and Controversies* (Grand Rapids: Baker, 1995). 本书根据福音派立场对新约的历史和宗教背景做出清晰详尽的综览，从两约之间的时期开始，尤其把焦点放在社会风俗和意识形态的争论上。

* VanderKam, J. C. *An Introduction to Early Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001). 本书对犹太教在第二圣殿时期的历史发展、正典以外文献及建制发展的学术研究，做出了最新而出色的综合。

Grabbe, L. L. *Judaism from Cyrus to Hadrian*, 2 vols. (Minneapolis: Fortress, 1992). 本书对犹太教从旧约末期至新约末期的历史，做出较详尽和专门的综览。

Hengel, M. *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period*, 2 vols. (Minneapolis: Fortress, 1974). 这两册著作提供了作者的有用洞见，综览犹太教与希腊世界的互动如何成为公元1世纪犹太教的舞台。最新的摘要是：*Jews, Greeks and Barbarians: Aspects of the Hellenization of Judaism in the Pre-Christian Period* (Minneapolis: Fortress, 1980)。

新约时期历史

黄锡木、孙宝玲、张略合著:《新约历史与宗教文化导论》(香港:基道出版社,2002年)。本书由古希腊时期开始,直至公元2世纪中叶,介绍新约的历史和宗教背景。

* Witherington, B. *New Testament History* (Grand Rapids: Baker, 2001). 本书以那些导致旧约时期结束的事件开始,一直追溯犹太人及其民间历史,直至新约时代。本书的可读性及其对这个基本范畴的简明处理,实非其他著作所能及。

Ferguson, E. *Backgrounds of Early Christianity*, 2d. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1993). 本书的编排出色,而且不断提供大量的附加书目资料。本书对新约的宗教、政治、哲学和社会世界提供了简明却极有用的解说。

Evans, C. A. & S. E. Porter, ed. *Dictionary of New Testament Background* (Downers Grove/Leicester: InterVarsity Press, 2000). 本书的资料最新,以描述性为主,而且往往对整个建制及发展提供详尽的专文,是一本美妙的作品。

* Wright, N. T. *The New Testament and the People of God* (Philadelphia: Fortress, 1992),第一册论基督教的来源和神的问题(Christian Origins and the Question of God)。本书是真正的杰作,对许多长期受尊重的假设和"毋庸置疑的结论"提出挑战。书中描述了置身在希腊—罗马世界的巴勒斯坦中犹太教的历史、社会结构、世界观、信仰、盼望和象征性世界。书中描述了早期基督教在那个复杂世界中是如何诞生的。本书是必读之作。 525

Jeffers, J. S. *The Greco-Roman World of the New Testament Era* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1999)。本书各章按主题编排,介绍读者认识主要的社会和文化风俗与发展,尤其是早期基督教不属于犹太人的部分:例如,政府、社会阶层和地位、经济、军事、公民身份、奴隶制度等。

Schürer, E. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (175 B. C. — D. 135). Rev & ed. by G. Vermes, F. Millar & M. Goodman, 4 vols. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1973—1987). 这套巨著是从历史和社会的角度,论述整个新约时期。书中包括一个详尽的书目。本书的修订本淡化了舒尔

勒(E. Schürer)某些与现代最精辟的学术研究不符的见解。

Barnett, P. *Jesus and the Rise of Early Christianity*(Downers Grove: InterVarsity, 1999).这是一本根据福音派立场而写的佳作,综论与耶稣生平,以及教会历史最初70年有关的公元1世纪历史背景。书中把所提到的一切新约著作及相关事件,清晰而平均地按照年代次序列出。

Barrett, C. K. ed. *The New Testament Background: Writings from Ancient Greece and the Roman Empire That Illuminate Christian Origins*. Rev. ed. (San Francisco: Harper & Row, 1995).本书编录了广泛的资料,为不同的新约研究提供了有用的背景。相近的著作有:D. R. Cartlidge & D. L. Dungan, *Documents for the Study of the Gospels*. Rev. & expanded ed. (Minneapolis: Fortress, 1994),搜罗了异教、犹太教和基督教作者的作品,借此描绘出现代福音书研究所用的形式批判的分类。本书让读者可以把其他形式与在福音书中出现的形式(例如比喻)互相比较。另参:C. A. Evans, *Noncanonical Writings and New Testament Interpretation*(Peabody, MA: Hendrickson, 1993)。

Klauck, H.-J. *The Religious Context of Early Christianity: A Guide to Graeco-Roman Religions*(Minneapolis: Augsburg Fortress, 2003).本书是基督教出现之时的宗教背景的全面指引,书中论到国家和民间宗教、流行信仰(例如:交鬼、观星和"巫术")、神秘宗教、领袖和君王崇拜、哲学和诺斯替主义。

Koester, H. *Introduction to the New Testament: History, Culture and Religion of the Hellenistic Age*, 2d. ed. (Berlin/New York: de Gruyter; Minneapolis: Fortress, 1995).这套著作的第一册对希罗世界的历史提供了丰富资料。第二册是:*History and Literature of Early Christianity*(1982),详述整幅图像。作者在某些地方过分坚持己见,以致他的分析不够中肯,他也在这方面受到某些批评。

Safrai, S. & Stern, M. et al., eds. *The Jewish People in the First Century* (*Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum* 的第一部)2 vols. (Assen: Van Gorcum; Minneapolis: Fortress, 1974, 1976).这是一个由基督教和犹太教学者共同撰写,关于历代犹太教与基督教的关系之庞大研究计划的一部分,这部分主要集中于对公元1世纪的研究。本书的学术论文质量参差不齐,读者在参考时必须谨慎留意。

风俗、文化、社会

基督教之前的时期

* Matthews, V. H. *Manners and Customs in the Bible: Revised Edition* (Peabody, MA: Hendrickson, 1991). 本书为一般读者提供了两约时期的日常生活世界，是一个可靠和解释详尽的指南。书中的照片更增加了它的价值。若要涉猎更多，可参考作者的另一部作品：*Social World of the Hebrew Prophets* (Peabody, MA: Hendrickson, 2001)。它根据时序介绍先知时期的世界，而且试图指出当时的社会处境是如何塑造了他们的信息。

Thompson, J. A. *Handbook of Life in Bible Times* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1986). 这部工具书简便易用，对于了解两约提供了不少洞见。

Blaiklock, E. M. & Harrison, R. K. eds. *The New International Dictionary of Biblical Archaeology* (Grand Rapids: Zondervan, 1983). 本书是一部有用的参考书，由保守派学者撰写，不过它的内容稍微过时。本书按照主题编排，方便查考。它从考古学的角度，提供认识古代圣经世界的入门。另一部较为从普世派教会的角度编写的同类著作是：Frend, W. H. C. *The Archaeology of Early Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1998)。

Walton, J. H., V. H. Matthews & M. W. Chavalas, *The IVP Bible Background Commentary: Old Testament* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2000). 本书以逐节解释的取向，探讨与历史、文化背景有关的问题。

Hoerth, A., Mattingly, G. & Chavals, M. W. *The IVP Bible Background Commentary: Old Testament* (Downers Grove: InterVarsity, 2000). 本书是由福音派学者撰写，增订 Wiseman, D., ed. *Peoples of Old Testament Times* (Oxford: Clarendon, 1973)。本书有专章讨论以色列所接触的列国。虽然作者都是在国际上知名的学者，但本书却以一般读者为对象。

* King, P. J. & L. E. Stager. *Life in Biblical Israel. Library of Ancient Israel* (Louisville: Westminster John Knox, 2001). 本书对圣经时代的生活方式提供了最佳的讨论，并且附有彩色照片和图画。

Matthews, V. H. & Benjamin, D. C. *The Social World of Ancient Israel: 1250—587 BCE* (Peabody, MA: Hendrickson, 1993). 本书让读者可以一窥早期

以色列和王国时期世界的主要社会建制——并且知道这方面的认识可以怎样帮助我们解释圣经。本书论述了政治、经济、外交、法律和教育等课题。

Pritchard, J. B. ed. *The Ancient Near East in Pictures*. 2nd ed. (Princeton: Princeton University Press, 1969). 本书是古代近东手工制品的图片集，并且附有解说。它对古代日常生活的钻研，为圣经背后的古代世界提供了美妙的视觉透视。

以下两本书是带领读者认识古代世界文化的作品：Bottero, J. et al., eds. *Everyday Life in Mesopotamia* (Baltimore: John Hopkins University Press, 2001) 和 Snell, D. C. *Life in the Ancient Near East 3100—322 B. C.* (New Haven: Yale University Press, 1997)。一些较为简单的论述见于：Von Soden, W. *The Ancient Orient*（参阅上文）的部分篇章之中。

de Vaux, R. *Ancient Israel: Its Life and Institutions*. D. N. Freedman, ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1997).[19]本书为没有受过专门训练的一般读者提供

527 了主题广泛的概论，借此了解古代以色列人的生活。书中所包括的游牧生活、家庭结构、民间组织、军事和宗教——全都是按照旧约、古代世界历史及考古学的资料说明的。

Aharoni, Y. *The Land of the Bible*. Rev. ed. (Philadelphia: Westminster, 1979). 本书作者是一位著名的以色列考古学家，对研究古代以色列的地理提供了大量资料。

Meyers, E. M., ed. *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, 5 vols. (Oxford: Oxford University Press, 1997). 本丛书按照考古的遗址和主题进行编排，是学习古代世界考古学的权威参考书籍。

Sasson, J. M., ed. *Civilization of the Ancient Near East*, 4 vols. (New York: Scribner, 1995). 本书是一套深入探讨关于古代近东主要文化群体的标准的参考书。

基督教时期

Esler, P. F. *The First Christians in Their Social World* (London/New York: Routledge, 1994). 本书是一本从社会学的角度研究新约的具有极高可读性的导论。

Hanson, K. C. & D. E. Oakman, *Palestine in the Time of Jesus. Social*

Structures and Social Conflicts(Minneapolis: Augsburg Fortress, 1998),2002年版附 CD-ROM。本书综论社会分析和古代美索不达米亚的世界观,系统地说明家庭、政治和经济的主要范畴及建制,经常引用圣经的经文。

* Malina, B. J. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, 3d rev. & expanded ed. (Louisville: Westminster John Knox, 2001). 本书极具洞见,让读者了解公元1世纪世界民众的某些价值观、风俗和看法。

Keener, C. S. *The IVP Biblical Background Commentary: New Testament* (Downers Grove: InterVarsity, 1993). 本书以逐节解释的方式,探讨与历史、文化背景有关的问题。

Jeremias, J. *Jerusalem in the Time of Jesus: An Investigation into the Economic and Social Conditions During the New Testament Period* (Minneapolis: Fortress, 1969). 虽然本书偶尔显得有个人的风格,但对耶稣时代犹太地区的人事和建制提供了丰富的资料,尤其是经济及社会的状况。

Sherwin-White, A. N. *Roman Society and Roman Law in the New Testament*. Reprint(Grand Rapids: Baker, 1963). 本书对新约世界不同的法律面貌,提供了深刻的见解。

* Meeks, W. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*(New Haven: Yale University Press, 1983). 本书是开拓新视野的重要作品,从社会学的取向,分析公元1世纪世界的建制及风俗,以及早期基督徒在其中的生活情况。

Finegan, J. *Myth & Mystery: An Introduction to the Pagan Religions of the Biblical World*(Grand Rapids: Baker, 1989). 本书综论新约成书时期世界范围内不同宗教的信仰。

Theissen, G. *Sociology of Early Palestinian Christianity* (Minneapolis: Fortress, 1978). 本书从社会学的角度分析耶稣的运动,并且试图描绘在耶稣出现时,巴勒斯坦民众当时的典型社会心态和行为表现。

* De Silva, D. A. *Honor, Patronage, Kinship and Purity*(Downers Grove: InterVarsity, 2001). 本书从明确的福音派立场,介绍新约世界最有意义和特色的文化价值观念(从书名已经反映出来),而且提供许多应用的例子,说明有关资料如何令经文的解释有所不同。 528

年代学

* Walton, J. H. *Chronological and Background Charts of the Old Testament*. Rev. ed. (Grand Rapids: Zondervan, 1994);中文译本参阅:华尔顿著,梁洁琼译:《旧约背景与年代表》(台北:中华福音神学院,1998年)。本书提供了精美却非专业的年代表,涵盖了圣经及古代近东的历史。本书也提供了其他的背景图表,有助于读者找出复杂的圣经主题(例如:以色列的主要祭礼等)。与本书相似的作品有:H. W. House, *Chronological and Background Charts of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1981);中文译本参阅:郝思韦恩著,蔡丽贞译:《新约背景与年代表》(台北:中华福音神学院,1984年)。

Hoehner, H. W. *Chronological Aspects of the Life of Christ* (Grand Rapids: Zondervan, 1978). 本书对在福音书中因各事件的发生日期所引起的讨论和问题,提供了有用的指引。

Thiele, E. R. *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*. Rev. ed. (Grand Rapids: Kregel, 1995). 本书列出了以色列与犹大王国时期的实用年代表,并且对于决定圣经事件发生日期的主要年代问题,做出了详细的讨论。不过,书中的专门讨论令它较适合水平程度较高的研经者使用。

Hayes, J. H. & Hooker, P. K. *A New Chronology for the Kings of Israel and Judah* (Atlanta: John Knox, 1988). 本书的作者没有采纳蒂勒(E. R. Thiele)在上书中的结论,而是从较不保守的观点出发,对提供了同一段时期另一个年代表。

* Finegan, J. *Handbook of Biblical Chronology: Principles of Time Reckoning in the Ancient World and Problems of Chronology in the Bible*. Rev. ed. (Peabody, MA: Hendrickson, 1998). 本书除了详述圣经研究中决定年代的确定原则外,也试图为决定日期的具体问题提供解决方法。本书对于新约的处理比旧约好。

* Bruce, F. F. Paul, *Apostle of the Heart Set Free* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000). 本书是作者多年研究及教学的心血结晶,书中展示了"保罗生平"的最佳写照(因此把本书放在这个类别中),并且精辟地澄清了许多有关保罗的问题。

Galil, G. *The Chronology of the Kings of Israel and Judah* (Leiden/New York: Brill, 1996). 在这部学术著作中,一名以色列学者提出了一个有别于蒂

勒，却是可行的系统，把那些前后矛盾的地方，归咎于圣经作者所用的材料上。

导论和综览

这类作品提供了许多背景问题的资料——作者、读者、写作日期、出处、目的以确保正确性。它们在一册作品中，搜集了基本的资料，让读者开始进行某卷圣经书卷的研究。聪明的研经者可以同时参考几部导论作品，再辅以适当的注释书或其他参考材料，以确保自己得到持平的观点，尤其是在那些存在不同解释的问题上。某些导论会对书卷的内容作一综述。

旧约

Hill, A. E. & Walton, J. H. *A Survey of the Old Testament*, 2d ed. (Grand Rapids: Zondervan, 2001). 本书是适合大学程度读者用的旧约综览，强调书卷的内容、背景和文学性质。本书的观点相比以下的著作，较为保守。

529

Arnold, B. T. & Beyer, B. E. *Encountering the Old Testament: A Christian Survey*. Encountering Biblical Studies, (Grand Rapids: Baker, 1999). 中文译本参阅：阿诺德、拜尔合著，文子梁译：《旧约透析：全方位研读旧约》（香港：国际圣经协会，2001 年）。本书以刚起步的研经者为对象，是卓越的旧约综览——附有光盘，提供有用的补充图片和照片。

Baker, David W. & Bill T. Arnold eds., *The Face of Old Testament Studies: A Survey of Contemporary Approaches* (Grand Rapids: Baker, 1999). 本书是一部十分重要的作品，综述了由福音派学者编撰的旧约学术研究。

Dillard, Raymond & Tremper Longman III. *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1994)；中文译本参阅：狄拉德、朗曼合著，刘良淑译：《21 世纪旧约导论》（台北：校园书房，1999 年）。本书是福音派近作，十分有用。朗曼（T. Longman III）在狄拉德（R. B. Dillard）逝世之后才完成本书。它是一本最新福音派立场的导论，书中回应了文学批判理论。

* LaSor, W., Bush, F. & Hubbard, D. *Old Testament Survey*, 2d ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1996). 中文译本参阅：赖桑著，马杰伟译：《旧约综览》（香港：种籽出版社，2003 年第 4 版）。本书是由福音派学者撰写的另一本出色导论。书中处理了旧约的权威、启示与默示、正典，和旧约形成的问题。同时，它对

所有旧约书卷提供了各自的导论及综览，以及背景文章。

Anderson, B. W. *Understanding the Old Testament*, 5th ed. (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1997). 本书内容不属于福音派的立场，但自从1957年出版以来，一直对研经者十分有用。本书把每卷书放在其历史背景中来介绍。作者采用旧约学者的最新发现，并且参考了考古学家的见解。书中善用图表、图例及地图。

Childs, B. S. *Introduction to the Old Testament As Scripture* (Philadelphia: Fortress, 1979). 本书是一本极有影响力的圣经导论，至今仍然引起很多争论，而且在很多方面受到误解。作者在本书提倡正典批判学，认为圣经的各书卷(实际上是全本圣经)都必须以犹太人和基督徒均认同的形式——正典(神所默示和权威性的文献)——来解释。

Schmidt, W. H. *Old Testament Introduction*, 2d ed. (Louisville: Westminster John knox, 1999). 本书是由奥康奈尔(J. O'Connell)和赖默(D. J. Reimer)根据德文原著翻译过来。它是从较为温和的高等批判学观点来介绍旧约的。

Gottwald, N. K. *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction* (Philadelphia: Fortress, 1985, 2002). 本书是由一名主流学者撰写的。他采取独特的社会学取向，为水平较高的研经者阅读旧约书卷和以色列社会(需要批判地阅读)提供了一个新颖的角度。本书的最新版本(2002年)所提供的光盘，包含了图表和辅助材料。

我们还必须提到一本关于这个课题的优秀书目：Hostetter, E. C. *Old Testament Introduction*. Institute for Biblical Research Bibliography (Grand Rapids: Baker, 1995)。

新约

Burkett, D. *An Introduction to the New Testament and the Origins of Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002). 本书主要是为新约、圣经研究和早期基督教的学士科目而撰写的，有可能成为自由派立场的一本标准课本。

530 Elwell, W. A. & Yarbrough, R. W. *Encountering the New Testament* 和 *Readings from the First-Century World* (Grand Rapids: Baker, 1998)，附 CD-

ROM;中文译本参:埃尔韦尔、亚伯勒合著,李爱明译:《新约透析:历史与神学的探索》(香港:汉语圣经协会,2003年第2版)。本书是大学一年级程度的导论,使用非常方便,书中坚守保守派的立场。

Gundry, R. *A Survey of the New Testament*. 3d ed. (Grand Rapids: Zondervan, 1994). 本书包括了简单的导论和新约各书卷的内容概览。就内容而言,本书是处于基础程度的最佳综述。

Wenham, D. & Walton, S. *Exploring the New Testament* (Downers Grove, IL: InterVarsity),第一册:*A Guide to the Gospels & Acts*(2001);Marshall, I. H., Travis, S. & Paul, I.,第二册:*A Guide to the Epistles and Revelation*(2002)。

* Carson, D. A., Moo, D. J. & Morris, L. *An Introduction to the New Testament*(Grand Rapids: Zondervan, 1992). 本书把焦点放在新约各书卷的背景问题上,例如作者、成书日期、来源、目的、目的地等。此外,本书还包括每卷书的简介,以及各新约文献的近期研究报道和它们的神学意义,其中的书目尤其有用。本书正在进行修订。

Achtemeier, P. J., Green, J. B. & Thompson, M. M. *Introducing the New Testament: Its Literature and Theology*(Grand Rapids: Eerdmans, 2001). 中文译本参阅:亚德迈耶、格林、汤玛恩合著,伍美诗译:《新约文学与神学:四福音及耶稣》(香港:天道书楼,2004年)。本书是上述卡森(D. A. Carson)等人的导论的竞争对手,但某些观点没有那么保守,不过书中较多介绍每卷书的内容和叙事的发展。

* Brown, R. E. *An Introduction to the New Testament*(N. Y.: Doubleday, 1997). 本书是非福音派的标准导论作品。就整个神学视野而言,布朗(R. E. Brown)实际上是相当中立的,对激进和保守的观点都有采纳。

Guthrie, D. *New Testament Introduction*, 4th ed. (Downers Grove, IL: Inter-Varsity, 1990). 本书是最全面的保守派导论,较卡森(D. A. Carson)等人的导论更为全面,但可读性稍逊。此外,书中可能对当代某些新约学术研究做出了过分的批评。

新约对旧约的引用

研经者将会发现这是一个引起激烈争论的范畴,有大量论文提出有关讨论的不同看法。因此,研经者应从下列各书的书目中,搜集更多资料。以下是一些

有用的参考作品。

* Longenecker, R. N. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, 2d ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1999). 本书不只包括犹太人的释经方法,还讨论了各新约作者如何可能或不可能采用这些方法。

Carson, D. A. & Williamson, H. G. M. eds. *It Is Written: Scripture Citing Scripture*(Cambridge: Cambridge University Press, 1988). 本书范围广泛,书中的论文涉及这个主题的不同方面(特别是 191—336 页),包括每位主要新约作者对圣经的独特用法。

Carson, D. A. & G. K. Beale, eds. *Commentary on the Use of the Old Testament in the New*(Grand Rapids: Baker, 即将出版). 本书极可能成为福音派的标准作品。书中以逐卷经文的方式,评论新约如何引用旧约,以及某些旁征和呼应旧约的经文。

Ellis, E. E. *Paul's Use of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957; reprinted, Grand Rapids: Baker, 1981);和 id., *Prophecy and Hermeneutic in Earliest Christianity*(Grand Rapids: Eerdmans, 1978)。这两本书对令人困扰的问题提供了有用的分析,特别有助于了解在新约成书时期犹太人的释经方法。

531

France, R. T. *Jesus and the Old Testament* (London: Tyndale; Downers Grove, IL: InterVarsity, 1971). 作者根据福音书的记载,研究耶稣引用旧约的不同方式——那些用法如何与"七十士译本"或希伯来文的圣经相符合、运用预表法的例子、预言性的材料,以及耶稣对其他人可能产生的影响。

圣经神学

在列出新旧两约神学的作品之前,我们应该先提到这本由福音派学者编撰的主要参考书:Alexander, T. D. & Rosner, B. S. *New Dictionary of Biblical Theology*(Downers Grove; Leicester: InterVarsity, 2000)。本书按照主题编排,每篇文章均贯通两约,追索它要讨论的神学主题。

旧约

黄仪章著:《旧约神学:从导论到方法论》(香港:天道书楼,2001 年)和《旧约

神学：从创造到新创造》(香港：天道，2003 年)。这是华人学者撰写的旧约神学作品，前者是入门导论。

Martens, E. A. ed. *Old Testament Theology. Bibliographies* No. 13. (Grand Rapids: Baker, 1997). 本书收录了超过 500 个最重要的作品，并且按照主题列出。

Dyrness, W. Jr. *Themes in Old Testament Theology* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1980). 中文译本参阅：威廉·端力斯著，冯美昌译：《认识旧约神学主题》(台北：校园书房，1996 年)。本书以主题的形式，综览了旧约的主要神学要旨，这部佳作为一般读者就有关主题提供了出色的概览。

* Kaiser, W. C. Jr. *Toward an Old Testament Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1991). 中文译本参阅：华德·凯瑟著，廖元威等译：《旧约神学探讨》(台北：中华福音神学院，1990 年)。本书提供了旧约神学的综览。作者相信，旧约的中心主题是神的应许，因此他循着年代发展的角度，追溯这主题的发展，由旧约直至新约(新约较为概略)。

* House, P. R. *Old Testament Theology* (Downers Grove: InterVarsity, 1998). 本书的叙事性取向针对大学和神学院学生的需要，书中列出了在旧约每卷书中神的属性和作为。

* Goldingay, J. *Approaches to Old Testament Interpretation*. Rev. ed. (Toronto: Clements, 2002). 作者主要探讨的问题，是大多数认真思考旧约的基督徒都想解决的。书中对这些问题提供了有效的解决方法，尤其是对"旧约如何可以成为一本基督徒的书"这个问题，提供了精彩的回答。

Anderson, Bernard W. *Contours of Old Testament Theology* (Minneapolis: Fortress, 1999). 本书由一位深具影响力的学者综述了神的圣洁、约、妥拉/智慧，和预言/启示等主题。

Preuss, H. D. *Old Testament Theology*, 2 vols. OTL (Louisville: Westminster John Knox, 1995—1996). 作者跟随古典旧约神学的传统，将神的拣选行动和立约，以及人类随之而来对神的回应，视为旧约神学的中心主旨。

Sailhamer, John H. *Introduction to Old Testament Theology: A Canonical Approach* (Grand Rapids: Zondervan, 1995). 本书对如何处理旧约神学，提出福音派和结构性的研究。

Childs, B S. *Old Testament Theology in a Canonical Context* (Minneapolis: Fortress, 1986). 中文译本参阅：蔡尔兹著，梁望惠译：《旧约神学：从基督教正典说起》（台北：永望文化，1999 年). 本书是讨论正典的经典著作，同时也论及新约。

Birch, B. C., Brueggemann, W., Fretheim, T. E. & Petersen, D. L. *A Theological Introduction to the Old Testament* (Nashville: Abingdon, 1999). 本书由主流学者合写而成。书中大致按照正典组成的次序，处理重要的旧约的神学主旨。 532

* Barr, James. *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective* (London: SCM, 1999). 本书是 20 世纪末最重要的旧约神学概论，虽然它的观点有时充满相当的对抗性。

Brueggemann, Walter. *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress, 1997). 本书以新颖的取向，围绕法庭的比喻和意象，建构书中的讨论。

Eichrodt, W. *Theology of the Old Testament*, 2 vols. (London: SCM; Louisville: Westminster John Knox, 1961, 1967). 本书是现代旧约神学的经典，以"约"的观念为核心，采用有系统的横切面方式，处理这个主题。本书的长处是结合了主题和历史方法来处理旧约神学。冯·拉德(G. von Rad)为了回应本书，撰写了他自己的神学作品(参阅下书)。

von Rad, G. *Old Testament Theology*, 2 vols. (Edinburgh/London: Oliver and Boyd; New York: Harper & Row, 1962, 1965). 第二册的最新再版(Louisville: Westminster John Knox, 2001)由布鲁格曼(W. Brueggemann)撰写序言。作者撰写这本近期的主要旧约神学作品时，摒弃了系统神学的现成分类方式，尝试在历史的架构内，综合旧约的神学分类。他否定有某个一致的神学思想贯串全本旧约的可能性，反而选择说明个别圣经作者或旧约书卷各自的神学。

目前，旧约神学仍有许多难题，引起相当大的学术争论。Gerhard Hasel, *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*, 4th ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1995). 本书作者在书中概述了这方面的复杂讨论，并且提供了他那具有相当吸引力的解决方法，适合进一步深入研究的研经者。

Ollenberger, B. C., Martens, E. A. & Hasel, G. F., ed. *The Flowering of Old Testament Theology*, Sources for Biblical and Theological Study 1. (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1992). 本书收集了 1930 年至 1990 年间这个关于旧约神

学研究百花齐放时期所出现的重要文章。

新约

Morris，L. *New Testament Theology*（Grand Rapids：Zondervan，1990）. 中文译本参阅：莫理斯著，周天和译：《认识新约神学》（台北：校园书房，1991 年）。本书对新约神学做出简短的探讨，对某些议题的处理较另一些详细。

Caird，G. B. *New Testament Theology*（Oxford，UK：Clarendon，1995）. 由赫斯特（L. D. Hurst）编纂完成。本书想象新约各书卷的使徒作者参与一个圆桌会议的神学讨论，显示每位作者各自贡献的特点。凯尔德（G. B. Caird）在不及完成本书之前逝世，由他指导过的一位博士生辛勤编辑而成。

* Ladd，G. E. *A Theology of the New Testament*（Grand Rapids：Eerdmans，1974；rev. ed. by D. A. Hagner，1993）. 中文译本参阅：赖德著，马可人、杨淑莲译：《新约神学》（台北：中华福音神学院，1989 年）。赖德（G. E. Ladd）为新约正典的不同部分或作者建构神学。例如，第一部分处理"符类福音"，个别篇章涵盖了符类福音所有重要的神学课题。第二部分处理"第四福音"及其重要课题。其余部分包括"初期教会"、"保罗"、"普通书信"和"启示录"。这是一本不可多得的作品，为研经者提供可靠的指引，让他们在错综复杂的问题中寻求出路。

Guthrie D. *New Testament Theology*（Leicester，UK；Downers Grove，IL：InterVarsity，1981）. 中文译本参阅：古特立著，高以峰、唐万千译：《古氏新约神学》（台北：中华福音神学院，1991 年）。本书呈现了这位重要的英国保守派学者毕生研究的结晶。本书按照神学题目分类编排，作者在各主题下，讨论各新约作者的神学。遗憾的是，本书编排的方法以及作者某些相当个人化的观点削弱了其成果。我们认为，它没有上述赖德的著作那么有用。 533

Goppelt，L. *Theology of the New Testament*，2 vols.（Grand Rapids：Eerdmans，1981，1982）；中文译本参阅：郭培特著，古乐人译：《新约神学》（香港：种籽，1991 年）。本书的观点受到布尔特曼（R. Bultmann）的影响[20]，但它提供了一套较温和的德国神学理论。第一册涵盖了耶稣事奉的神学意义，第二册以较简单的篇幅，概论各新约作者在神学上的重要贡献，尤其是他们对基督所作的见证。

Schnelle，U. *The History and Theology of the New Testament Writings*

(Minneapolis: Fortress, 1998). 本书涵盖了重要的历史课题，论述了学者的不同观点和作品。

Strecker, G. *Theology of the New Testament* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2000). 本书由保罗的神学开始，并且采纳"宗教历史"的前设，对耶稣、神国的信息、福音书的写作和贡献、第二保罗书信和大公书信的神学做出讨论。本书与上述施内尔(U. Schnelle)的著作，堪称以自由派取向探讨新约神学的标准作品。

* 另外还有两部极为成功的作品，值得我们特别提及，虽然它们的范围没有包括整本新约：Dunn, J. D. G. *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 和 Wright, N. T. *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis: Fortress, 1997)。两书都是不容错过的作品。

文学批判学

Dyck, E., ed. *The Act of Bible Reading* (Downers Grove: InterVarsity, 1996). 本书提供了一些从文学角度阅读的好例子。这部选集集合了不同作者对少数主要方法的介绍，是同类作品中较为基础的。

* Ryken, L. *Words of Delight: A Literary Introduction to the Bible*, 2d ed. (Grand Rapids: Baker, 1993). 中文译本参阅：莱肯著，黄宗英译：《圣经文学导读》(北京：北京大学出版社，2007年)。本书是从文学角度介绍圣经的最佳作品之一。[21] 这一版是把以往的两本书结集为一本出版，该书把旧约分为三个部分：圣经叙事、圣经诗歌，以及其他在圣经中的文学形式，并且在书中最后部分提供了一个有用的文学术语表。本书涵盖了在新约中找到的各类文学特色。

Gabel, J. B. et al. *The Bible as Literature. An Introduction*, 3d. ed. (New York/Oxford: Oxford University Press, 1996). 中文译本参阅：加百尔、威勒著，梁工等译：《圣经中的犹太行迹：圣经文学概论》(上海：三联书店，1991年)。本书从文学/历史的角度探讨圣经，尝试指出圣经作者所运用的形式与策略，在实际上如何传达于人。

Ryken, Leland & Tremper Longman, III (eds.). *A Complete Literary Guide to the Bible* (Zondervan, 1993). 本书与以下奥尔特(K. Alter)和克莫德(F. Kermode)的合著，都是与福音派相似作品。

* Alter, R. *The Art of Biblical Narrative*(New York: Basic Books, 1983)和 *The Art of Biblical Poetry*(New York: Basic Books, 1987). 两书都是极为畅销的作品,说明了圣经叙事艺术和诗歌的文学取向。两书皆成了有关主题的标准导论,均有平装版本供应。它们代表了现代文学批判的观点。 534

Bailey, J. L. & Vander Brock, L. D. *Literary Forms in the New Testament*(Louisville, KY: Westminster John Knox, 1992)。本书从三个部分概论新约的众多文学特色:保罗传统、福音书和《使徒行传》,以及其他新约作品。本书不仅描述不同的形式,还指出理解它们对释经的价值。书中提供了很好的例子,以及深入研究所需的书目。

Bar Efrat, S. *Narrative Art in the Bible*(Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989). 本书作者是一位以色列学者,他在书中讨论圣经叙事的特殊技巧,并从圣经引用了很多例子来说明他的论点。

Gillingham, S. E. *The Poems and Psalms of the Hebrew Bible*, Oxford Bible Series(Oxford: Oxford University Press, 1994). 本书是研经者可以找到的最好的希伯来文诗歌导论。本书的强处在于书中它所列举的新约例子有很多新颖的观点。

* Petersen, D. L. & Richards, K. H. *Interpreting Hebrew Poetry*. Guides to Biblical Scholarship(Minneapolis: Fortress, 1994). 本书为初学者提供了圣经诗歌的最新学术研究情况,并且对有关主题提供了新的导论,引用了许多圣经例子。

Alter, K. & Kermode, F. eds. *The Literary Guide to the Bible*(Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990). 在这本书中,专家讨论了圣经每卷书的文学格局。本书是一本甚有价值的参考书,提供了国际上不同背景的知名学者在现代文学批判取向上的最佳成果。

Sternberg, M. *The Poetics of Biblical Narrative*(Bloomington: Indiana University Press, 1987). 本书是讨论旧约叙事的权威性专著。本书把一位著名以色列学者的一系列深具影响力的期刊文章,呈现在广大读者面前。不过,本书是相当专业的讨论,除了高水平的研经者能理解之外,很可能令大部分读者却步。若要参考十分有用的对比观点,可参阅:David M. Gunn & Danna Nolan Fewell. *Narrative in the Hebrew Bible*. The Oxford Bible Series. (Oxford University

Press, 1993)。

Watson, W. G. E. *Classical Hebrew Poetry*(Sheffield: JSOT, 1984). 本书是对这个课题的权威性讨论,特别是由于它将旧约诗歌跟古代近东诗歌作比较。本书的详尽讨论,使它吸引了高水平的研经者,不过作者提出的大量例子和清楚的写作,使它不致显得过分专业。本书现已断版。

研究圣经的指引:释经方法和原则

美国明尼苏达州的 Augsburg Fortress 出版社有一套长期出版的丛书,名为"圣经学术研究导引"(Guides to Biblical Scholarship, 1969—),主编是维亚(D. O. Via, Jr.)。本丛书的目的是以非专家的读者为对象,说明现代圣经学者采用的最普遍释经方法。某些作品提供了真知灼见,另一些则叫读者质疑,因为其中的方法仍未获得学者的一致赞同。那些处理被普遍接纳的方法(例如形式、编辑、叙事和经文批判学,或新约神学等)的作品,会从主流批判性学者的角度提供有用的指引。本丛书独特之处,在于它有一册是专门讨论后现代圣经批判学的:A. K. Adam, "Postmodern Biblical Criticism," 1995,另有一册是专门讨论心理学的圣经批判学:D. A. Kille, "Psychological Biblical Criticism," 2000。

535 **旧约**

* Stuart, D. K. *Old Testament Exegesis*, 3d ed. (Louisville: Westminster John Knox, 2001). 本书是教导刚入学的神学生如何解释旧约经文,书中提供了丰富的书目。对于很多忙碌的牧者来说,或许会遗憾地认为作者提议的步骤过于繁复,不过本书始终是这方面的最佳之作。

* Broyles, Craig C. ed. *Interpreting the Old Testament. A Guide for Exegesis*(Grand Rapids: Baker, 2001). 本书是众多福音派学者对于旧约释经方法和解释圣经所用的批判学的讨论代表作。

Gorman, M. J. *The Elements of Biblical Exegesis: A Basic Guide for Ministers and Students*(Peabody, MA: Hendrickson, 2001). 本书以简明扼要的方式,说明释经方法的基本元素,适合学生、教师、牧者和一切期望谨慎查考圣经和撰写圣经作品的人。这部简单的指南综合了释经领域的各类洞见,归纳成直截了当的方式,处理释经的复杂任务。书中提供了撰写释经专文的范例,供研经者参考。

Hayes, J. H. & C. R. Holladay. *Biblical Exegesis. A Beginner's Handbook*. Rev. ed. (Louisville: Westminster John Knox, 1997). 本书从主流批判学者的角度,说明释经的过程。

Steck, O. H. *Old Testament Exegesis: A Guide to the Methodology*, 2d ed. (Atlanta: Scholars Press, 1995). 本书是由诺加尔斯基(J. D. Nogalski)从德文原著翻译的,把一部深受尊崇的欧洲释经指引,介绍给英语世界的读者。书中详尽的处理手法,令它主要对水平较高的研经者有用。

Westermann, C. ed. *Essays on Old Testament Hermeneutics* (Louisville: Westminster John Knox, 1979). 本书译自德文,原书是由世界知名学者讨论解释旧约的种种问题。本书虽然有点过时,而且非常学术性,但它始终是有关该主题的最好单行本,其中许多篇文章已经成为经典。本书现已断版。

新约

Fee, G. D. & Stuart, D. K. *How to Read the Bible for All Its Worth: A Guide to Understanding the Bible*, 3th. ed. (Grand Rapids: Zondervan, 1993). 中文译本参阅:戈登·菲、道格拉斯·斯图尔特著,魏启源、饶孝榛、王爱玲译:《圣经导读(上)》(北京:北京大学出版社,2005年)。本书是一部释经(尤其强调文体)的普及指引。

Id. *How to Read the Bible Book by Book* (Grand Rapids: Zondervan, 2002). 中文译本参阅:戈登·菲、道格拉斯·斯图尔特著,李瑞萍译:《圣经导读(下)》(北京:北京大学出版社,2005年)本书将圣经整合成一个整体,即使当整体收缩到个别书卷时,这部通俗作品仍然能够帮助读者,看出每卷书如何建构圣经的整体故事。

* Black, D. A. & Dockery, D. S. eds. *Interpreting the New Testament* (Nashville: Broadman & Holman, 2001). 本书收集了许多位学者的文章,说明解释新约的不同角度。全部作者都是从事圣经研究的权威,所提供的专文,对于进行深入研究的研经者特别有用。

* Green, J. B., ed. *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995). 本书每一章都介绍一个解释新约的独特取向,并且说明学生及牧者可以如何使用那取向,从而得到解释新约的成果。书中用了不

同部分的五段新约经文作为例子,协助读者明白不同释经取向的差异所在。

536 Porter, S. E. & D. Tombs, eds. *Approaches to New Testament Study* (Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1995). 本书对于大部分最新批判方法,都以一章的篇幅来讨论,至于较旧的方法则通常用一章一并讨论。本书兼具福音派和普世派的立场,书中的概览总体来说写得十分好。

在"新约诠释指南"(Guides to New Testament Exegesis)这个标题下,Baker (Grand Rapids) 出版了由麦克奈特(S. McKnight)主编的系列作品(这系列由香港天道出版社相继出版,中文版本的出版资料和年份参阅下):S. McKnight, *Interpreting the Synoptic Gospels*, 1988(麦克奈特著,麦陈惠惠、麦启新译:《诠释符类福音》[1999 年]);S. McKnight, ed., *Introducing New Testament Interpretation*, 1990(麦克奈特著,麦陈惠惠、麦启新译:《新约诠释导介》[1999 年]);T. K. Schreiner, *Interpreting the Pauline Epistles*, 1990(施赖纳著,石彩燕、麦启新译:《诠释保罗书信》[2000 年]);G. M. Burge, *Interpreting the Gospel of John*, 1992(伯奇著,石彩燕、麦启新译:《诠释约翰福音》[2001]);W. L. Liefeld, *Interpreting the Book of Acts*, 1996(李斐德著,胡玉藩、麦启新译:《诠释使徒行传》[2000 年]);A. H. Trotter, *Interpreting the Epistle to the Hebrews*, 1997(特罗特著,麦陈惠惠、叶李少英、麦启新译:《诠释希伯来书》[2003 年]);和 J. R. Michaels, *Interpreting the Book of Revelation*, 1998(迈克尔斯著,沉珪、麦启新、雷志平译:《诠释启示录》[2001 年])。上述各书都极为有用。

* Fee, G. D. *New Testament Exegesis: A Handbook for Students and Pastors*, 3d ed. (Louisville: Westminster John Knox, 2002). 中文译本参阅:戈登·菲著,颜添祥译:《新约解经手册》(台北:中华福音神学院,1991 年)。作者引导研经者,对于新约的不同文体,经历了一次希腊文释经的旅程。他展示了一个系统化的释经取向,用作预备讲章,而且提供了有用的书目。这是一本相当实用的指南,即使有人觉得它对忙碌的牧者来说有点不切实际。

期刊

书目和摘要

以下所列的工具书有助释经者找出对所研究的问题或课题相关的作品。这

些工具书的索引，可以进一步协助释经者找出有关某段经文的专文（和书本）。这类工具书很多，以下只列出我们认为最有长远参考价值的四种。

Old Testament Abstracts，简称 OTA，这份期刊每年三期由美国天主教圣经协会（Catholic Biblical Association of America, Washington, DC）出版，1978 年 2 月创刊。OTA 虽然不及 *Elenchus*（参下项）全面，但提供了期刊专文的摘要，以及任何与旧约研究有关的新书消息。由 1978 年至 2000 年出版（1—23 期）的 OTA，现已由 American Theological Library Association 提供光盘版发售。

New Testament Abstracts，简称 NTA，这份期刊每年三期由韦斯顿神学院（Weston School of Theology, Cambridge, MA）出版，1956 年创刊，对所有关于研究新约的期刊文章做出摘要。这些摘要虽然是用英文撰写的，却包括了所有现代语文的专文。每期都会对最新出版的新约研究主要著作，做出简单的评论。NTA 在研究与新约有关课题、题目和经文上，具有极高的价值。由 1988 年至 1998 年出版的 NTA 的所有摘要和书讯，已经有光盘版发售。

Elenchus bibliographicus biblicus（Rome: Biblical Institute, 1968—）. 本期刊收录了全球重要的圣经材料。它是庞大的资源，按年增订，对于初学者来说，可能会感到吃不消。它的缺点是更新速度不够快（通常迟 3 年或以上！），因此不可能用来搜寻最近的作品。

第四种实际上是计算机资源的集体介绍。我们必须再次把范围收缩，以致某些只对特别研究范围有用的资料，不能纳入其中。*OCLCFirstSearch* 是一项全面的线上参考服务，提供了相当丰富的数据库。它支持相当广泛课题的研究，提供著名的书目资料，以及全文的资料，并有网上可用的参考工具，例如指南、年鉴和百科全书。至于数据库方面有 *ATLAReligion Index One: Periodicals*（1975—）和 *Religion Index Two: Multi-Author Works*（1960—）（Evanston, IL: American Theological Library Association）; PsycINFO; ERIC 及其他。这些资料对于圣经研究和宗教上的许多研究课题，都是极丰富的资源。读者可以参考当地的图书馆，找到印刷版本、光盘版和线上联网。其他出色的网上资源还有由基督教图书馆协会（Association of Christian Librarians）制作的 *Christian Periodical Index*，它的索引包括超过 100 类出版物；*Philosopher's Index* 提供了哲学或相关范围的书本和期刊的摘要；*Religious and Theological Abstracts* 提供了宗教和神学范围的期刊文章的摘要，期刊数量超过 400 份。毫无疑问，这类材料将会

537

不断增加。

至于中文期刊的索引，读者可参考历年出版的《基督教中文期刊论文索引》或《港台基督教神学院校期刊联合目录》，两者都是由台北中华福音神学院编，记载 20 世纪 80 年代或之前的期刊目录。至于 20 世纪 90 年代之后的期刊论文，有关编目较为零散，需要在神学院图书馆中自行寻找（例如香港建道神学院图书馆的中文期刊索引）。

圣经/神学期刊（附常用缩略语）

目前出版的期刊数量（即使我们只限于圣经和神学研究）多不胜数。在众多期刊中，我们只列出主要者，原因在于它们注重研究圣经文本、普及程度较高、许多神学院的图书馆都有订阅，以及其中的专文主要用英文撰写。它们所涵盖的范围十分广泛，包括学者之间的学术分享，以及非专家和事奉同工阅读的作品。它们的神学取向也有很大分别——由立场鲜明，只刊登与本身观点一致的专文，以至任何认为有价值的专文都会刊登。我们将之分为两大类，下表括号内的是它们常用的缩略语。

一般读者参考：

1. *Bible Review*（*BR*）
2. *Biblical Archaeologist*（*BA*）
3. *Biblical Archaeology Review*（*BAR*）
4. *Bibliotheca Sacra*（*BSac*）
5. *Ex Auditu*（*ExAu*）
6. *Expository Times*（*ExpT*）
7. *Evangelical Quarterly*（*EvQ*）
8. *Interpretation*（*Int*）
9. *Journal of the Evangelical Theological Society*（*JETS*）
10. *Near Eastern Archaeology*（*NEA*）
11. *Themelios*
12. *Trinity Journal*（*TrinJ*）
13. *Tyndale Bulletin*（*TynB*）

14. *Westminster Theological Journal* (WTJ)

高水平的研经者及专家参考：

15. *Biblica* (Bib)
16. *Biblical Interpretation* (BI)
17. *Bulletin for Biblical Research* (BBR)
18. *Biblical Theology Bulletin* (BTB)
19. *Catholic Biblical Quarterly* (CBQ)
20. *Currents in Research: Biblical Studies* (CRBS)
21. *Filogia Neotestomentaria* (FN)

538

22. *Horizons in Biblical Theology* (HBT)
23. *Jewish Quarterly Review* (JQR)
24. *Journal of Biblical Literature* (JBL)
25. *Journal for the Study of the NT* (JSNT)
26. *Journal for the Study of the OT* (JSOT)
27. *Journal of Theological Studies* (JTS)
28. *Neotestamentica* (Neot)
29. *New Testament Studies* (NTS)
30. *Novum Testamentum* (NovT)
31. *Palestine Exploration Quarterly* (PEQ)
32. *Vetus Testamentum* (VT)

至于中文期刊方面，以下介绍的主要是中国港台两地的中文期刊（不包括天主教及中国内地的学刊），按照创刊年份编排。这些期刊都不是专门针对圣经研究的，但刊载了不少相关论文：

1. 《景风》（香港：基督教中国宗教文化研究社，1958— ）
2. 《神学与生活》（香港：信义宗神学院，1978— ）
3. 《台湾神学论刊》（台北：台湾神学院，1979— ）

4. 《中国神学研究院期刊》(香港:中国神学研究院,1986—)
5. 《华人神学期刊》(香港:世界华人福音事工联络中心,1986—1991)
6. 《建道学刊》(香港:建道神学院,1994—)
7. 《道风:汉语神学学刊》(香港:道风山基督教丛林,1994—)
8. 《教牧期刊》(香港:建道神学院,1996—)
9. 《山道期刊》(香港:浸信会神学院,1998—)
10. 《中宣文集》(香港:中国宣道神学院,2001—)

注释书

无论是单册或是多册的注释书,都包含了丰富的资料。数以百计来自不同神学范畴的注释书,作用各有不同。研经者必须清楚自己采用某本注释书的目的,因为不同的注释书以不同的取向批注圣经书卷。所有注释书都反映出作者的前设和神学立场(或没有立场)。他们写作的目的也各有不同,有些是培灵的书籍,强调个人实践;另一些则旨在帮助传道人或教师,强调讲解经文真理或经文的"可宣讲性"。有些学者的释经书对象只是其他学者,以及想要准确地和学术性地比较古代相关的文献和各式各样有关发现的人。另一些注释书的对象则是平信徒、牧者或高级程度研经者,为了协助他们明白圣经各书卷。有些注释书强调历史及古代世界的专门细节,另一些则强调经文的神学含义。有些作者尝试几个取向,希望能满足不同读者的要求。以普世派为取向的丛书正在出版,包括所有圣经书卷,列出与经文对照的古代释经家和讲道者(称为教会教父)的显著评论:T. C. Oden, gen. ed., *Ancient Christian Commentary on Scripture* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1998—)。研经者可以选择大量不同的注释书。我们建议初学的释经者,确定你的需要,然后运用那些可以满足你需要的注释书。由于注释书是一项重要的投资,必须有智慧地作选择——最好是亲身仔细阅读。J. Glynn, *Commentary and Reference Survey* (Grand Rapids: Kregel, 2003) 用了主要的段落来论述注释书,并以相当有用的方式将它们分类。同样有用的是 T. Longman, III, *Old Testament Commentary Survey*, 2d ed. (Grand Rapids: Baker, 1995);B. S. Childs, *Old Testament Books for Pastor and Teacher* (Philadelphia: Westminster, 1977);和 D. A. Carson, *New Testament Commentary Survey*, 5th ed., (Grand Rapids: Baker, 2002)。网上 "Denver Journal" 的

旧约和新约书目中,定期更新所推荐的注释书书目。[22]此外,我们列出现今主要的英语注释丛书,尽管我们晓得其他丛书和出色的单册作品的存在。我们将会略去较旧的丛书。[23]由于篇幅所限,我们不可能列出个别作品。以整部圣经为对象的单册注释书,由于必须要精简扼要,通常对释经者作用不大。[24]读者要留意,注释丛书中质量参差不齐的情况十分正常。一本作品的卓越或差劣实在不足以推论整套丛书的质量。我们的书目会细加分类,以便说明。

539

圣经注释丛书(强调实用性)

Motyer, J. A. & Stott, J. R. W. eds. *The Bible Speaks Today* (Downers Grove, IL and Leicester, UK InterVarsity, 1968—),简称 BST。本丛书是普及版的平装系列,选择某些旧约和新约书卷作注释。本丛书的作者大部分是英国福音派学者,虽然并非都写得好,却对了解基督徒生活提供实际的帮助。

Ogilvie, L. J., ed. *The Communicator's Commentary*, 33 vols. (Dallas: Word, 1980—),本书再版成为 *The Preacher's Commentary* (Nashville: Nelson, 2003—2004)。这系列的注释书详细讨论如何宣讲经文的意思和应用,对于牧者、教师和研经小组特别有用。作者主要是美国近代的福音派著名释经家或讲道家。

Anders, M., ed. *Holman New Testament Commentary* (Nashville: Broadman & Holman, 1998—). 本丛书主要由牧者或其他非新约专家写成,根据 NIV 做出简单的注释,对象是牧者、教师和主日学老师。书中包括实例说明和讨论要点。

* Muck, T., gen. ed. *The NIV Application Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1995—). 本丛书已有中文翻译,名为"国际释经应用系列"[香港:汉语圣经协会],现仍在陆续出版中。本丛书的目标是要涵盖新旧约全书,其中新约部分已经大致完成。书中的格式是将每段注释分为"经文原意"、"应用原则"进入现今的世界,以及"当代应用"让经文有力地向现代世界宣讲。基于这个取向,注释经文原意的部分就必须从简。在此列出的丛书中,这是最重要的一套。

* Mays, J. L., et al., eds. *Interpretation* (Louisville: Westminster John Knox). 本丛书包括了新旧约书卷,由主流学者撰写,集中为传道人和教师提供经

文的解释及应用。

540 Osborne, G. K., ed. *New Testament Commentary* (Downers Grove, IL and Leicester, UK: InterVarsity, 1991—),简称 IVP NTC。本丛书的简单注释把牧者的心怀与学术的思维联系起来,强调在分析新约的书卷中,带出经文对今天教会的意义。

Krodel, G. A., ed. *Proclamation Commentaries* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1978—). 本丛书是精简的平装新约注释书,供传道人使用。它们是出自一流批判学者的作品。

参考原文的圣经注释丛书

鲍会园主编:《天道圣经注释》(香港:天道书楼,1984—)。本丛书是由华人学者撰写,既强调详细研究原文字词、时代背景及有关资料,也对经文各节作仔细分析。本丛书已经出版大部分圣经注释书卷,但各卷的篇幅和质量不一。光盘版已经出版。

Chadwick, H. succeeded by Hooker, M. D., ed. *Black's*(或 *Harper's*) *New Testament Commentaries* (London: A. & C. Black; New York: Harper and Row; London and New York: Continuum, 1957—),分别简称 BNTC 和 HNTC,部分由 Baker and Hendrickson 重印。这套注释书主要由上一代的英国学者撰写,但新的著作仍然继续出版,最新一本是:Muddiman, J. *The Epistle to the Ephesians* (London/New York: Continuum, 2002)。本丛书的内容精湛,适合不懂希腊文的读者使用。

Gaebelein, F. E., ed. *Expositor's Bible Commentary*, 12 vols. (Grand Rapids: Zondervan, 1976—1992),简称 EBC;中文译本参阅:祈布兰主编:《种籽圣经注释》(香港:种籽出版社,1981—)。这套丛书包含了整部圣经的注释,另外还有一些导论性的文章。作者来自美国、加拿大、英国、苏格兰、澳洲和新西兰,分别属于圣公会、浸信会、弟兄会、循道会、拿撒勒人会、长老会和改革宗的福音派学者。整套丛书的对象是范围广泛的读者,其目的是解释圣经的意思,而不是处理专门或悬而未决的课题。这套丛书现正进行修订,其中若干部分的注释会被取替。光盘版已经出版。

* Clendenen, R., gen. ed. *New American Commentary* (Nashville: Broad-

man, 1991—),简称 NAC。这是由美南浸信会赞助的一套丛书,但部分作者不属浸信会。NAC 预算出版 40 册,涵盖所有圣经书卷。它的主要对象是牧者,不过学生和平信徒一样可以从这些详细却不是过分专业的作品中获益。

Arnold, C. E. ed. *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 2002)。这套新书是要协助读者明白新约书卷的历史和文化背景,附上彩色图片和图表。

Martens, E. A.(旧约)& W. M. Swartley(新约), eds. *The Believer's Church Bible Commentary*(Scottdale: Herald. 1991—)。这是门诺会/重洗派的一套重要丛书,以希腊文作为参考,对英文圣经作了相当详实的注释,并且加上对当代教会生活的广泛应用。

Harrington, D. J., S. J., ed. *Sacra Pagina*(Collegeville, MN: Liturgical Press, 1991—). 本书是从罗马天主教会角度撰写的新约注释丛书。

Talbert, C. H., ed. *Reading the New Testament*(Macon, GA: Smyth & Helwys). 这是一套普世派的丛书,尤其注重经文最后形式的文学表达,以及其对照历史背景。书中运用浅近的文字,条理清楚而全面地呈现最尖端的圣经研究。

Furnish, V. P., gen. ed. *Abingdon New Testament Commentaries*(Nashville: Abingdon, 1996—). 同样是以普世派的角度,提供简洁而具批判性的评论,特别针对神学生,也包括牧者和教会领袖。同一取向的 *Abingdon Old Testament Commentaries* 丛书,已经出版若干经卷。 541

Hendricksen, W. & Kistemaker, S., eds. *The New Testament Commentary* (Grand Rapids: Baker, 1953—2001). 这套实际上是"二人"撰写的新约丛书,由亨德理克森(W. Hendricksen)开始,基斯特梅克(S. Kistemaker)完成。丛书的内容有强烈的改革宗倾向,并且通常是以灵修的关注为重。亨德理克森负责的部分,其释经含有相当强烈的个人观点,有时也极具争议性;基斯特梅克负责的部分相当稳妥,但新见不多。

* Harrison, R. K., ed., succeeded by R. L. Hubbard, Jr., *New International Commentary on the Old Testament*(Grand Rapids: Eerdmans, 1965—),简称 NICOT;以及 * F. F. Bruce, ed. [由 G. D. Fee 接续], *New International Commentary on the New Testament*(Grand Rapids: Eerdmans, 1952—),简称 NICNT。这两套丛书的著作仍在不断出版。所有原来的新约作品和部分旧约作

品，将由原作者修订，或由其他作者的作品取代。新约的丛书实际上已经完成，但在旧约方面仍有待增补。它们代表了保守福音派相当高水平的学术成果，学术性的详细讨论大多是放在脚注中。大多数读者会发现，它们是极有用的工具书。

The New International Biblical Commentary（Peabody，MA：Hendrickson，1988— ），简称 NIBC。本丛书是由知名学者（包括许多福音派学者）撰写，把最佳的学术成果转化成大众可以明白的内容。它们比这个类别中的其他丛书更加精简。新约系列（主编：W. W. Gasque）已经完成，连同旧约已经出版的十多册（主编：R. K. Johnson 和 R. L. Hubbard，Jr.），整套丛书已经接近完成。

Clements，R. E. & Black，M.，eds. *The New Century Bible Commentary*（Grand Rapids：Eerdmans；London：Marshall，Morgan & Scott，1966— ），简称 NCB。这套注释书采取较为中间的神学立场——新约部分比旧约部分较为保守。某些地方虽然较为简单，但它们对圣经书卷提供了许多优秀的分析。它们针对的对象是一般大众，不过这套丛书现已断版。

Mays，J. L.，et. al.，eds. *The Old Testament Library*（Louisville：Westminster John Knox，1962— ），简称 OTL。这套丛书既包括对旧约书卷的注释书，也包括旧约不同课题的专门著作。部分注释书译自德文的作品，部分在加入这套丛书前已经出版，而且一直有卓越的新作和取代旧作的卷册出版。总括而言，这些作品反映了优秀的主流学术，而且大部分都有神学性的评论，对圣经教师和讲道者都有用。另一套丛书：*New Testament Library*（2002— ），简称 NTL，则是一套新出版的精装注释丛书，其中的一般性研究和现代经典作品已经相继出版。

Carson，D. A.，ed. *Pillar New Testament Commentaries*（Leicester，UK：InterVarsity；Grand Rapids：Eerdmans，1988— ）. 这套丛书约出版了一半，代表了一套主要的中等篇幅的丛书，填补了这个类别与下一类别注释书之间的大多数空隙。

* Wiseman，D. J.，ed. *The Tyndale Old Testament Commentaries*（Leicester，UK Downers Grove，IL：InterVarsity，1964— ），简称 TOTC；和 * L. Morris，ed.，*The Tyndale New Testament Commentaries*（Leicester，UK InterVarsity；Grand Rapids：Eerdmans，1956— ），简称 TNTC。这两套丛书代表了

英国和北美的主流福音派的学术研究，对象是平信徒和牧者，呈现了圣经书卷的神学意义。它们提供了有用的历史导论，成为解经的可靠指引。许多较早期写成的新约作品，已经进行修订。新约和旧约丛书均已完成。它们的质量可以与NICOT 和 NICNT 媲美，只是比较精简。本丛书已有中文翻译，分别名为《丁道尔旧约圣经注释》和《丁道尔新约圣经注释》（台北：校园书房），并且已有光盘版本（香港：启创）。 542

Cotter, D. W., ed. *Berit Olam: Studies in Hebrew Narrative and Poetry* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1996—). 这是最近出版的一套丛书，到目前为止，丛书的作者包括了主流派和福音派的学者，他们运用最新的文学批判学，对旧约书卷进行文学分析。

Keck, L. E., ed. *The New Interpreter's Bible*, 12 vols. (Nashville: Abingdon, 1994—2002). 本丛书代替深受推崇的 1962/1976 年原版，由来自不同神学领域的重要学者撰写注释和文章。每册注释书都备有视学教具和"反省"的段落。光盘版本现已有售。

圣经原文注释丛书

Albright, W. F. & Freedman, D. N., eds. *Anchor Bible* (Garden City, NY: Doubleday, 1964—)，简称 AB。这套仍然在出版的注释丛书，涵盖了旧约、新约和次经。各册的厚薄不一，篇幅短小至非常详尽都有。许多册的内容均富于学术性，只适合高级程度的研经者和学者。各册的质量差别很大，虽然部分作品确实是极之优秀。丛书的作者包括天主教、犹太教和新教学者。在 20 世纪 90 年代出版的许多著作，几乎都是出色之作。

Silva, Moises, ed. *Baker Exegetical Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Baker, 1992—)，简称 BECNT。这套仍然在出版的注释丛书，持守保守派及福音派观点，提供深入的原文释经。《路加福音》、《罗马书》、《腓立比书》和《启示录》已经出版，其他书卷也即将出版。

* Hagner, D. A. & Marshall, I. H., eds. *New International Greek Testament Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978—)，简称 NIGTC。这套丛书反映了相当高水平的保守派学术成果，但也要求读者要有希腊文的知识。早期出版的作品，反映出极之卓越的学术成就。

* Watts, D. W.（旧约）& Martin, R. P.（新约）, eds. *Word Biblical Commentary*（Waco, Dallas, and Nashville: Word/Nelson, 1982— ），简称 WBC。这套丛书差不多已完成，注释了两约的所有书卷。它们在注释较长的圣经书卷时，分成两（甚至三）册出版。各册的格式包括：对经文和文学分析、解经（有时相当专门化），以及有关经文的意思和意义的结论。它们不是为一般读者而撰写的，不过大概所有人都能受惠于书中的"讲解"部分，获取专门释经的成果。光盘版已经出版。

Emerton, J. A., Cranfield, C. E. B. & Stanton, G. N., eds. *International Critical Commentary, Old and New Testaments*（Edinburgh: T. & T. Clark, 1895— ），简称 ICC。本丛书始于 19 世纪，至今尚未完成。整套丛书在 1951 年出版到列王纪时，就进入停顿状态。这套丛书随着克兰菲尔德（C. E. B. Cranfield）两册的《罗马书注释》修订（1975、1979 年）、《耶利米书注释》第一册（1986 年），以及其他注释的缓慢出版而再次开始。各册的讨论极为专业，强调批判和语言讨论，都是由一流学者撰写。克兰菲尔德的《罗马书注释》是现存最佳的单本注释书。不过，更旧的作品就相当过时。

Olsen, R. & Hausman, R., et al., eds. *Continental Commentaries*（Minneapolis: Augsburg Fortress, 1984— ）. 这一套主要是德语英译的丛书——通常包括对某些课题的历史研究，并提供神学补述。迄今为止，大部分是旧约的注释。

543 Freedman, D. N., ed. *Eerdmans Critical Commentary*（Grand Rapids: Eerdmans, 1999— ）. 这套丛书现时只有几部注释书出版，因此不易做出分类。这套丛书似乎相当详细和专门——也是 Eerdmans 出版最"自由派"的一套。

Cross, F. M. & Koester, H., et al., eds. *Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible*（Minneapolis: Augsburg Fortress, 1972— ）. 这套丛书预计出版的注释，包括旧约、新约、次经和早期教父作品，甚至有一册是注释"登山宝训"的。这是所有丛书中最自由派的一套，通常是由顶尖的学者对书卷提供最详细的讨论。它们是相当专业的，焦点放在历史和批判性的议题上，甚少强调神学。某些早期的注释书译自德文作品，但最近的已较少有德文的译作出版了。由于这套丛书富于学术性，而且售价昂贵，似乎只有专家才能从中找到帮助。

研经者如果欲购买整套注释书（已经全部完成或接近完成的），可以在听取

过我们在开始时的提醒后考虑以下几种：

1.《丁道尔旧约圣经注释》(*Tyndale OT Commentaries*)和《丁道尔新约圣经注释》(*Tyndale NT Commentaries*)(适合一般读者以及牧者、教师——释经用，已有中文译本)；

2.《国际释经应用系列》(*NIV Application Commentary*)(适合一般读者，以及牧者、教师——以应用为重，部分书卷已有中文译本)；

3. *Interpretation*(适合讲道者及教师——较为普世派的立场)；

4. *New American Commentary*(适合牧师和教师——着重注释经文)；

5. *New International Commentary OT* 和 *New International Commentary NT*(适合牧者、教师和学者)；

6. *Word Biblical Commentary*(适合深入研究的教师及学者)；

7.《天道圣经注释》(适合牧者、教师和学者)。

注　释

1. 例如，以下著作便列出超卓的书目：G. R. Osborne, *The Hermeneuical Spiral* (Downers Grove: InterVarsity, 1991), 436—480(中文译本参：奥斯邦著，刘良淑译：《基督教释经学手册：释经学螺旋的原理与应用》[台北：校园书房，1999 年])；A. C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 621—661；J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture* (Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 290—316；和 K. J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 469—485。由丹佛神学院赞助的网上期刊《丹佛期刊》(*Denver Journal*)，有两个定期更新的书目(分别供旧约和新约的研究)，介绍释经方面的重要工具书。读者可浏览 http://www.DenverSeminary.edu 的网页，然后链接到 "Denver Journal"。至于 J. Glynn, *Commentary and Reference Survey* (Grand Rapids: Kregel, 2003) 是一本全面的阅读指南，介绍注释书及大部分其他圣经和神学性材料。
2. 当然，采用本书的同侪(包括牧师、教师和神学生)会有不同的偏爱。虽然每个人所喜爱的也许有别，但我们已尽力在现成著作中，提供一份广被接纳的最佳书目。
3. 坦白说，对于将圣经语文科从神学课程中删除的大趋势，我们深感叹惜。不过，这已是另一个问题了。
4. 某些学者指出，BHS 的简写表并不清楚，故此 R. I. Vasholz, *Data for the Sigla of BHS*

(Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1983) 是针对这问题而编写的补充指引。若要得到进一步的帮助，可参阅 R. Wonneherger, *Understanding BHS: A Manual for the Users of Biblia Hebraica Stuttgartensia*(Rome: Biblical Institute, 1984; 1990)。

5. K. H. Jobes & M. Silva, *Invitation to the Septuagint* (Grand Rapids: Baker; Carlisle: Paternoster, 2000) 讲述了研究"七十士译本"的原因和方法。专供学术研究的最详尽评注版本，尚在陆续出版：*Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum* (Götingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1939—)。
6. 我们对基于英文的字义研究著作深感犹疑，这并不是由于我们有着学术自大心理，而是因为我们真诚地觉得，这类著作大多相当过时或存在严重缺陷。研经者应该学习使用下文提到的 *NIDOTTE* 和 *NIDNTT*。例外的作品是 D. Bock & E. Merrill, eds. *The Bible Knowledge Key Word Study*, 6 vols. (Colorado Springs: Cook, 2002—)。这套丛书的第一册是：D. Bock, *Gospels*，在 2002 年出版。
7. 市面上的计算机软件更新日新月异，故此要具体列出有关产品，的确有些冒险。值得留意的有：Libronix Digital Library System(www. logos. com)，这套软件收录了不同译本的圣经和数目不断增加的研究资料(许多出版商如今利用这个平台撰写产品)；另一套是 BibleWorks，它结合了很多圣经版本和现代译本，包括多种语言，方便在圣经经文中作复杂研究。Gramcord(Windows)和 Accordance(Macintosh)让使用者在希腊文和希伯来文圣经中作出精细的研究，BibleWindows(Silver Mountain Software)也是一样。其他出版商(包括 Nelson 和 Zondervan)也有优质的产品，研经者应该在不同的网址中查阅，找出最适合自己需要的产品。
8. 德文原著是 *Theologisches Handwöterbuch zum Alten Testament*, 2 vols. (Munchen; Gutersloh: Chr. Kaiser, 1971, 1984)。
9. 英文版本译自德文原著 *Theologisches Wöterbuch zum Alten Testament* (Stuttgart: Kohlhammer, 1970—)。
10. 英文版本译自 *Exegetisches Wöterbuch zum Neuen Testament*, 3 vols. (Stuttgart: Kohlhammer, 1978, 1981, 1983)。
11. 布朗(C. Brown)既是翻译，也补充和修订了德文的原著：L. Coenen, et al., eds., *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, vols. I, II/1—2(Wuppertal: Brockhaus, 1967, 1969, 1971)。
12. 德文原著是：*Theologisches Wöterbuch zum Neuen Testament*, 10 vols. (Stuttgart: Kohlhammer, 1933—1979)。
13. 第一—四册是在 1933 年至 1942 年间完成，需作更新。对于 *TDNT* 的方法论的重要评论，参阅 J. Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Oxford: Oxford University Press, 1961)，尤其是 206—262 页。巴尔正确地批评以下这个站不住脚的观点：若要研究新约中特别的希腊文字词，就要搜索早期基督徒的主要神学概念，这种概念仿佛把词汇单位看成是与神学概念存在直接的相互关系(207 页)。关于在进行希腊文的字词研究时恰当的修正，参阅 M. Silva, *Biblical Words and Their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics*, rev. and expanded ed. (Grand Rapids: Zondervan, 1995)。
14. 法文原著是：*Notes de lexicographie néo-testamentaire*，由欧内斯特(J. H. Ernest)编译成英文版本。
15. 我们提过，不同的词典参考工具都有斯特朗的编码系统，协助那些只能靠此方法找出字词

的研经者。参阅有关这些工具书的讨论。

16. 德文书名是:*Konkordanz zum Novum Testamentum Graece von Nestle-Aland*, 26. *Auflage*, *und zum Greek New Testament*, *3rd edition*。
17. BDF 是对 F. Blass & A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Götingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954, 1959) 第 9 版和第 10 版的重修译本。翻译者芬克(R. Funk)参考和采用了德布伦纳(A. Debrunner)的补充笔记。同时,他也结合了本身的研究心得,故此 BDF 有许多地方超越了德文版。
18. 布赖特(J. Bright)在撰写以色列早期历史中提出了他的原则,参阅:J. Bright, *Early Israel in Recent History Writing*, SBT 19(London: SCM, 1956)。另参阅 W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, 2d ed. (Garden City, NY: Doubleday, 1957);和 *The Biblical Period from Abraham to Ezra*: *An Historical Survey*(New York: Harper & Row, 1963)。
19. 本书译自法文原著:*Les institutions de l'Ancien Testament*, 2 vols. 2d ed. (Paris: Cerf, 1961, 1967)。这部英文译本附有原作者(R. de Vaux)所提供的附注、修订和补充,并以平装一册出版。
20. R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, 2 vols. (London: SCM, 1951, 1955),本书是老一辈的标准作品,展示了激进的新约学术研究。我们没有将它放在书目中,因为它已经相当过时了。
21. 另参较早期的作品:L. Ryken, *How to Read the Bible as Literature* (Grand Rapids: Zondervan, 1984)。
22. 参见 http://www.DenverSeminary.edu/dj 或在丹佛神学院(Denver Seminary)的网址中寻找 "Denver Journal" 的链接。
23. 略去较旧的丛书,是一个困难的决定,但因为现在的书目已经够长了,却有略去的必要。我们鼓励读者参考神学前贤的著作。我们认为其中有价值的作品有:G. A. Buttrick, ed., *The Interpreter's Bible*, 12 vols. (Nashville: Abingdon, 1954); P. R. Ackroyd, et al., eds., *Cambridge Bible Commentary*, *NEB* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1963—1979); W. Barclay, *The Daily Study Bible New Testament* (Philadelphia: Westminster);由不同的作者撰写的 *The Daily Study Bible Old Testament* (Philadelphia: Westminster); J. Calvin, *NT Commentaries* [Torrance edition] (Grand Rapids: Eerdmans);和 C. F. Keil & F. Delitzsch, *Old Testament Commentary*, 10 vols. (Peabody, MA: Hendrickson)。
24. 假如你只能购买单册的注释书,最好的选择是:J. D. G. Dunn & J. Rogerson, eds., *The Eerdmans Bible Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003),本书由普世派的学者撰写; G. Wenham, et al., eds., *New Bible Commentary*: *Twenty First Century Edition* (Downers Grove: InterVarsity, 1994),本书由福音派的学者撰写(中文译本参阅:陈惠荣、胡问宪主编:《证主 21 世纪圣经新释》[香港:福音证主协会,1999 年],两册); J. L. Mays, et al., eds., *HarperCollins Bible Commentary* (San Francisco: Harper & Row, 2000);和 J. Barton & J. Muddiman, eds., *The Oxford Bible Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 2001) 由主流学者撰写;以及 R. E. Brown, et al., eds., *The New Jerome Biblical Commentary*, 2d ed. (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1999),由罗马天主教的学者撰写。对于圣经每卷书最新的重要综览(提供少量注释)的有:D. S. Dockery, ed., *Holman Bible Handbook* (Nashville: Broadman, 1992),相同特色的(连同其他文章)还有:R. L. Hubbard, Jr. & G. D. Fee, eds., *Eerdmans Bible Handbook* (Grand Rapids: Eerdmans,即将出版)。

主题索引

条目后边的数字为英文原书页码，即中译本的边码

英汉译名对照表

二画

丁道尔 William Tyndale

三画

于利歇尔 Adolf Jülicher
门登霍尔 G. Mendenhall
卫斯理 John Wesley
马尔霍兰 Robert Mulholland
马礼逊 Robert Morrison
马加比〔犹大〕Judas Macabees
马西昂 Marcion
马劳斯 Stephen Mailloux
马克思 Karl Marx
马殊曼 Joshua Marshman
马萨福尔 Frederick Mazzaferri
马歇尔 Alfred Marshall

四画

韦布 William Webb
韦尔豪森 Julius Wellhausen
韦伯 Timothy P. Weber
戈尔丁 J. Goldin
戈尔丁盖 John Goldingay
戈特瓦尔德 Norman Gottwald
戈特斯坦 M. H. Gottstein
比彻 W. J. Beecher
贝扎 Theodore Beza
贝克威斯 Roger Beckwith
贝利 R. C. Bailey
冈恩 D. M. Gunn
毛姆 D. J. Moo
丹克特 F. Danker
巴尔 J. Barr
巴顿 John Barton
巴特 Karl Barth
巴特尔斯 K. H. Bartels
巴特勒 T. C. Butler
巴特〔罗兰〕Roland Barthes
邓恩 J. D. G. Dunn

五画

甘克尔 Hermann Gunkel
艾利克森 Millard Erickson
艾斯帕尔 B. Einspahr
古杰克 Jack Kuhatschek
古特立 D. Guthrie
布什 F. W. Bush
布龙纳 Emil Brunner
布尔特曼 Rudolf Bultmann
布罗米利 G. W. Bromiley
布朗 C. Brown
布朗 F. Brown
布朗 R. E. Brown

布鲁姆伯格 Craig L. Blomberg
布鲁格曼 W. Brueggemann
布鲁斯 F. F. Bruce
布瑞格斯 C. A. Briggs
布赖特 J. Bright
卡内尔 E. J. Carnell
卡尔佩珀 Alan Culpepper
卡罗尔 R. Carroll
卡修斯 Dio Cassius
卡勒 M. Kähler
卡森 D. A. Carson
卢卡奇 George Lucas
卢茨耶 E. Lutzeier
史密斯 W. Robertson Smith
白日升 Jean Basset
包克汉姆 Richard Bauckham
兰姆 B. Ramm
兰顿 Stephen Langton
汉森 K. C. Hanson
司布真 C. H. Spurgen
尼尔 W. Neil
尼采 Nietzsche
尼禄 Nero
弗兰克 J. Franke
弗洛伊德 S. Freud
弗格森 D. S. Ferguson
弗理德曼 D. N. Freedman
加尔文 John Calvin
加利古拉 Caligula

六画

吉林厄姆 S. E. Gillingham
亚历山大大帝 Alexander the Great
亚兰〔夫妇〕 B. & K. Aland
亚里士多德 Aristotle
亚利安 Arrian
西利尔 Cyril
西蒙 Richard Simon
西奥多〔摩普绥提亚的〕 Theodore of Mopsuestia
西塞尔顿 A. C. Thiselton
达尔文 Charles Darwin
迈耶 B. Meyer
毕德生 Eugene Peterson
休格 Hugo de Sancto Caro
优西比乌 Eusebius
伦丁 Roger Lundin
伊拉斯谟 Erasmus
伊格纳修 Ignatius
伊斯泽 Wolfgang Iser
多德 C. H. Dodd
刘易斯 Gordon Lewis
米兰达 José Miranda
米克尔森 A. Berkeley Mickelsen
米克斯 Wayne Meeks
米斯考尔 Peter Miscall
汤普森 J. L. Thompson
安瑟伦 Anselm
安德鲁〔圣维克托的〕 Andrew of St. Victor
约瑟夫 Josephus
纪浩云 Howard Kee
孙伯格 A. C. Sundberg

七画

麦兰尼 R. E. McNally
麦克奈特 E. V. McKnight
麦克奈特 S. McKnight
麦克唐纳 Lee McDonald
麦奎尔金 J. R. McQuilkin
麦康维尔 J. G. McConville
坎伯尔 Alexander Campbell
芳泰瑞 C. H. Fenn
克尔凯郭尔 S. Kierkegaard
克罗桑 Dominic Crossan
克莱门〔亚历山大的〕 Clement of Alexandria
克莱门〔罗马的〕 Clement of Rome
克莱恩 William W. Klein
克莱恩贝尔 H. J. Clinebell
克莱斯 David Clines
苏克 Roy Zuck
杜布 M. W. Dube
杜理安尼 Daniel Doriani
杨百德 R. F. Youngblood
李曼 Sid Leiman
利科 P. Ricoeur
利索斯基 Lisowsky
何凌西 Hal Lindsey
伯林 A. Berlin
伯迪克 Donald W. Burdick
伽达默尔 H. -G. Gadamer
希列 Hillel
希罗多德 Herodotus
库格尔 J. L. Kugel
怀特海 A. N. Whitehead
沃特基 B. K. Waltke
沃菲尔德 B. B. Warfield
宋 T. K. Seung
君士坦丁 Constantine
阿贝格 M. G. Abegg, Jr.
阿克提美亚 P. J. Achtemeier
阿伯拉尔 Peter Abélard
阿奎那 Thomas Aquinas
阿哈兰尼 Aharoni-Avi-Yonah
阿恩特 W. F. Arndt
阿塔那修 Athanasius

八画

范胡撒 K. J. Vanhoozer
范泰尔 C. Van Til
林格伦 H. Ringgren
杰克逊 Basil Jackson
奈达 E. A. Nida
拉尔金 W. J. Larkin
拉斯马森 C. G. Rasmussen
拉塞尔 Letty Russell
迪尼斯敦 F. W. Dillistone
罗伊希林 Johann Reuchlin
凯尔伯 Werner Kelber
凯尔德 G. B. Caird
凯勒 L. Koehler
凯瑟 Walter Kaiser
图密善 Domitian
佩林 N. Perrin
彼得森 Norman Petersen
金理奇 F. W. Gingrich

法兰克 J. R. Franke
波利卡波 Polycarp
波特 S. E. Porter

九画

珍朗德 W. G. Jeanrond
茨温利 H. Zwingli
柯克 Andrew Kirk
柯林斯 Adela Yarbro Collins
查尔兹 B. S. Childs
柏拉图 Plato
威克里夫 John Wycliffe
威廉斯 R. J. Williams
哈伯特 D. A. Hubbard
哈伯德 Robert L. Hubbard, Jr.
哈纳克 Adolf von Harnack
哈洛 W. W. Hallo
哈理斯 R. L. Harris
科弗代尔 Miles Coverdale
科茨 G. W. Goats
便亚设 Ben Asher
施内尔 U. Schnelle
施图马赫 P. Stuhlmacher
施赖纳 T. R. Schreiner
洛 J. P. Louw
济慈 John Keats
费尔德 Cain Hope Felder
费奥伦查 Elisabeth Schiis sler Fiorenza
贺清泰 Louis De Poirot

十画

泰特 W. R. Tate
泰勒 Ken Taylor
泰勒 Vincent Taylor
泰森 G. Theissen
埃瓦尔德 H. Ewald
埃文斯 Craig Evans
埃米特 Y. Amit
埃勒巴杰 Kermit Ecklebarger
埃蒂安纳 Robert Estienne
聂斯黎 E. Nestle
聂斯黎 Eberhard Nestle
莱肯 L. Ryken
莫尔顿 J. H. Moulton
莫伦斯 R. Mounce
莫理斯 Leon Morris
格列高利一世 Gregory I
格伦茨 S. J. Grenz
格林 W. H. Green
哲罗姆 Jerome
特拉维斯 Stephen Travis
特理布尔 Phyllis Trible
特雷西 D. Tracy
爱任纽 Irenaeus
爱德华兹 Jonathan Edwards
海森堡 W. Heisenberg
海德格尔 Martin Heidegger
朗格内克 R. N. Longenecker
诺加尔斯基 J. D. Nogalski
桑迪 D. B. Sandy
桑德斯 E. P. Sanders
桑德斯 James Sanders

十一画

理查森 A. Richardson

十二画

十三画

鲍尔 F. C. Baur
鲍尔 W. Bauer
鲍姆加特纳 W. Baumgartner
煞买 Shammai
塞维鲁斯 Septimius Severus
福勒 Robert Fowler

十四画

赫希 E. D. Hirsch, Jr.
赫索格 William Herzog
赫斯特 L. D. Hurst
赫鲁索夫斯基 B. Hrushovski

十五画

德尔图良 Tertullian
德弗 W. Dever
德里达 Jacques Derrida
德利奇 F. Delitzsch
德赖弗 S. R. Driver
滕慕理 M. C. Tenney
摩根 R. Morgan

十六画

霍布斯 Thomas Hobbes
霍特 F. J. A. Hort
霍斯利 Richard Horsley
霍普金斯 J. H. Hopkins
默茨格 B. M. Metzger
穆尔 S. D. Moore
穆勒 R. A. Muller

十七画

戴维兹 Peter Davids
戴维森 A. B. Davidson
魏斯科特 B. F. Westcott